STUDII

David I. Kertzer

RITUAL, POLITICĂ ȘI PUTERE

EDITURA UNIVERS

Coperta colecţiei: JANOS KURKÓ
Redactor: LAURA MATEI

David I. Kertzer, *Ritual, politics and power*
© 1988 by Yale University
Toate drepturile asupra acestei versiuni
aparţin Editurii UNIVERS

DAVID I. KERTZER

RITUAL, POLITICĂ ŞI PUTERE

Traducere
de
SULTANA AVRAM
şi
TEODOR FLEŞERU

Cuvânt înainte
de
RADU FLORESCU

Editura UNIVERS
Bucureşti • 2002

ISBN: 973-34-0861-1

CUVÂNT ÎNAINTE

Lucrarea de faţă reprezintă una dintre rarele apariţii în limba română ale unui studiu de antropologie politică. În general antropologia este o disciplină puţin frecventată, un soi de „curiozitate americană" atât pentru specialişti, cât şi pentru tineretul studios. Din păcate, acest „comportament cognitiv", pentru a folosi un termen specific disciplinei despre care vorbim, se manifestă tocmai într-o perioadă de tranziţie, când confuziile, mai ales în domeniul politic, sunt secvenţe şi când, mai ales, manifestările sau identificările idiosincratice sunt secvenţe şi foarte adesea se insinuează în ritualul politic sau îl contaminează până la a se substitui celor reale, sau, pentru că vorbim de un sistem simbolic celor adecvate.

De altfel, perioada în discuţie a fost plină de manifestări ritualizate de mai mare sau mai mică amploare, dar atingând destul de frecvent nivelul mişcărilor de stradă, dovedind o mare putere de imaginaţie simbolică a societăţii româneşti postcomuniste dar şi intenţii extrem de diverse de manipulare, mai ales dacă ţinem seama de slaba corespondenţă între simbolurile puse în circulaţie şi entităţile sau acţiunile politice reale pe care aceste simboluri le acopereau. Este cu atât mai utilă această carte cu cât şi noua elită politică românească a trebuit să se formeze din mers, bazându-se mai mult pe calităţile personale, pe autoinstruire şi pe charisma – sau pe apetitul de promovare socială – ale fiecărui membru al ei decât pe o formare sistematică, cu aspect teoretic şi totodată practic.

Chiar răsturnarea comunismului din Decembrie 1989 a fost însoţită de un ritual imens, care prin intermediul televiziunii s-a bucurat de participarea, practic, a întregii naţiuni. Acest fapt a pus în evidenţă manipulările, generând disputa cu privire la caracterul răsturnării: revoluţie sau lovitură de stat? Începând aşadar cu însuşi acest eveniment problematica ritualului politic a devenit foarte actuală pentru societatea românească, în ciuda faptului că locul şi rolul acestuia în viaţa politică postrevoluţionară rămân latente, nu sunt conştientizate de publicul larg, deşi datorită atât precedentelor comuniste, cât şi climatului politic postrevoluţionar se poate spune că societatea românească are o mai mare experienţă în acest domeniu.

Astfel, pentru orice român adult care a trăit o parte a dominației comuniste, afirmația că în societatea comunistă nu existau *ritualuri de rebeliune* (Christel Lane) apare falsă numai când se gândește la celebra formulă a *criticii și autocriticii* sau la *convorbirile de partid.* Este însă adevărat că acestea, bazate, în ultimă instanță, pe caracterul cathartic al confesiunii, reprezentau ritualuri de rebeliune controlate și manipulate de putere. Cel mai înalt nivel de control din partea puterii al acestui fel de ritualuri a fost atins în cadrul *revoluției culturale* din China, când a putut fi înlocuită chiar ținta ritualului, puterii fiindu-i substituită intelectualitatea.

Perioada postrevoluționară cu tot mozaicul de partide, al cărui corolar a fost sărăcia de programe, a făcut actuală problema consensului social și a celui cultural, scoțând în evidență caracterul în mare măsură idiosincratic al aderențelor politice. De asemenea, pentru orice individ cu spirit critic trăind în societatea românească postrevoluționară apare clară disproporția dintre importanțele relative ale ritualurilor politice pe de o parte și ideologiilor, respectiv programelor politice, pe de altă parte. Aceasta scoate în evidență tocmai problema raportului dintre ritualuri și ideologii, respectiv programe, în viața politică. Fără îndoială o lucrare nu-și poate propune să abordeze absolut egal și să și rezolve toate problemele domeniului pe care îl abordează. Această problemă însă este una interesantă și care tocmai datorită lărgirii participării – prin intermediul mijloacelor de comunicare în masă – la ritualurile politice în societatea modernă, capătă o deosebită actualitate. Fără a mai vorbi de faptul că informatizarea accentuată a societății ridică problema valabilității și eficacității acestor reducții ale informației sistemice pe care o reprezintă ideologiile.

Legată tocmai de ritualurile de inversiune apare și problema nu lipsită de pitoresc a raportului dintre ritualul politic și sexualitate. În această privință pare nu lipsită de sens declarația unei pornostar care practicase și forme de sado-masochism și care spunea că printre clienții săi se numărau mulți mari directori.

Mult mai gravă însă este problema ridicată de lipsa ritualurilor de inversiune de tipul carnavalului în societatea românească. După părerea noastră, această lipsă are o explicație istorică, fiind determinată de posibilitățile pe care le ofereau formele de organizare ale societății țărănești tradiționale românești de a ocoli constrângerile extreme și sistematice.

Nu îmi pot propune să trec în revistă bogata problematică pe care lucrarea de față o pune în circulație. Sunt numeroase domenii ale vieții politice care pot fi abordate plecând de la tema ritualului politic, după cum sunt numeroase și unghiurile din care aceste domenii pot fi abordate. Se spune că o carte bună este aceea care te face să reflectezi – respectiv nu aceea care îți dă toate soluțiile de-a gata. Dacă lucrurile stau într-adevăr așa, în cazul acesta cartea de față este una bună.

RADU FLORESCU

PREFAȚĂ

Deşi riturile politice analizate în aceste pagini se întind pe mai multe secole şi în aproape toate regiunile lumii, energia necesară scrierii acestei cărţi îşi are obârşia în propria-mi experienţă: în primul rând reflecţiile mele politice din Statele Unite şi Italia, apoi cele din scurtele călătorii în Sri Lanka şi China, Etiopia, Kenya şi Coasta de Fildeş, în Brazilia şi Columbia. Chiar şi vizitatorului grăbit îi este greu să ignore impactul pe care riturile şi simbolurile politicului îl au asupra lui. Şi atunci când traversam un bulevard înţesat de demonstranţi în Addis Abeba, într-o manifestare de suport a noii legi de mobilizare promulgată de noul regim militar etiopian, şi în clipa în care se toasta pentru un viitor luminos sub conducerea înţeleaptă a Comitetului Central, în timpul unui simpozion la care am participat în Beijing, nu m-am stăpânit să nu încerc să disec avatarurile simbolice ale politicului.

Şi totuşi, momentul conceperii acestei cărţi are o explicaţie mai degrabă personală. Cele mai vii amintiri politice din copilăria mea sunt legate de rituri politice, şi în această privinţă nu cred că mă deosebesc de semenii mei. Cel mai memorabil episod al campaniei prezidenţiale a lui John Kennedy în 1966, pentru mine, este cel al convoiului motorizat al candidatului, trecând de-a lungul străzii principale din Long Island. Difuzoarele date la refuz acompaniau convoiul cu sloganuri avântate („Votaţi pentru Kennedy, votaţi pentru victorii...") în vreme ce mulţimea aliniată de-o parte şi de alta a străzii flutura steguleţe multicolore şi fotografii în mărime naturală ale candidatului. Trei ani mai târziu, riturile funerare ale lui Kennedy m-au impresionat într-atât, încât m-am surprins ca participant activ într-un ritual de un dramatism similar cu cel al scurtei ere Kennedy. Aceste rituri i-au apropiat pe americani într-un grad de solidaritate neegalat de atunci încoace.

În studenție, pe vremea protestelor pentru drepturi civice și a celor împotriva războiului din Vietnam, dintre toate acțiunile politice la care noi studenții am participat cu atâta devotament, amintirile cele mai pregnante sunt acelea legate de demonstrațiile în masă – marșurile pe străzile New York-ului, marșul de la Capitoliu spre Pentagon, în mod simbolic blocând accesul la cele două instituții, și greva de protest din campus în ziua în care cei de la CIA poposiseră într-o vizită de recrutare. În Italia, în anii șaptezeci, am fost martorul unor rituri politice diferite, și totuși familiare, de la festivalurile de cartier ale partidului comunist, în realitate o luptă devenită ritual împotriva bisericii romano-catolice, până la riturile declanșate de răpirea și înmormântarea lui Aldo Moro, președintele Partidului Creștin-Democrat.

Originea acestei cărți are cauze multiple. Am fost întotdeauna impresionat de omniprezența riturilor politice și uimit de faptul că specialiștii nu le acordă o semnificație mai mare. Pentru un antropolog, cum sunt eu, nimic nu poate fi mai firesc decât desprinderea unui fir comun ritualului și politicii. Și totuși, chiar și în ziua de astăzi, studiile antropologice sunt rareori considerate ca relevante, și numai în legătură cu organizațiile politice ale „primitivilor" ce trăiesc în societăți la scară redusă. Istoricii, în special în ultimele decenii, au contribuit cu multe analize valoroase, ale riturilor politice, însă din păcate acestea sunt deseori desconsiderate de cititor ca obiceiuri desuete ale unor vremuri apuse. Unii cercetători politici au analizat critic modelul „omului politic" ce își are proveniența în perceptele raționale ale acțiunii politice moderne, dar studiul riturilor politice rămâne în continuare mai puțin dezvoltat și în mare măsură ignorat de majoritatea celor interesați în această disciplină.

În încercarea de a descoperi principiile universale care guvernează folosirea ritualului de către politică, mi-am propus un unghi cât mai amplu asupra umanității: de la triburile din munții Noii Guinee la muncitorii constructori din Ohio, de la riturile căpeteniilor Ciadului precolonial la riturile președinților și a primilor-miniștri din era modernă. În timp, am pornit de la vechile dinastii chinezești, de la Imperiul Roman, apoi m-am oprit asupra regilor europeni ai secolelor trecute și chiar asupra conducătorilor sacralizați ai Insulelor Sandwich. Deși acest eclectism istoric și antropologic riscă să genereze grimase din partea unor specialiști de perioadă istorică sau regiune geopolitică, am reușit să dezvolt teza acestei lucrări numai printr-o abordare de ansamblu. Doar o analiză care își propune ca subiect toate popoarele lumii, precum și evoluția lor în timp, ne poate permite să deslușim trăsăturile ce ne înrudesc și ne identifică.

Această carte a beneficiat, deşi m-a supus la multe suferinţe, de o lungă perioadă de gestaţie. A fost începută în 1982-83, în anul petrecut la Centrul de Studii Superioare şi Ştiinţe Comportamentale de la Stanford, graţie ajutorului oferit de Centru şi de bursele fundaţiei D. and Catherine MacArthur şi de Secţia de Cercetare a Colegiului Bowdoin. Centrul mi-a facilitat contactul continuu cu colegi din diverse discipline, iar condiţiile de lucru oferite de bibliotecă au fost excelente, ajutându-mă enorm. Aş vrea să mulţumesc în special lui James Fernandez, Elizabeth Einsenstein, Thomas Trobasso, Sherry Ortner, Samuel Barnes şi Ray Kelly pentru bunăvoinţa de a se consulta cu mine şi pentru valoroasele sugestii bibliografice. Îmi face deosebită plăcere să-i mulţumesc bibliotecarei Centrului, Margaret Amara, pentru ajutorul dat.

După trei ani de eforturi intermitente, asistat de bibliotecara Kate Dempsey şi de profesorii de la Bowdoin College, am fost ajutat de o bursă de la fundaţia Simon Guggenheim Memorial, care, împreună cu generozitatea financiară a celor de la Bowdoin College, mi-au permis în 1986-87 să desăvârşesc acest manuscris. Am decis să petrec acest an în Italia, să aflu cât mai multe despre demersul politic de tip european, iar distanţa geografică mi-a oferit o perspectivă valoroasă în ceea ce priveşte viaţa politică din America. Arturo Parisi, Marzio Barbagli, Massimo Marcolin şi Egeria di Nallo m-au ajutat să fac din acest an unul deosebit de plăcut şi de prolific, facilitându-mi condiţiile de lucru pe plan local. Arturo Parisi şi Pier Cesare Bori au fost de asemenea foarte amabili şi m-au ajutat şi pe plan scolastic.

Comentariile critice asupra primei versiuni a acestui manuscris, din partea lui Emily Boochever, Daniel Wathen, Myron Aronoff, James Fernandez, Arturo Parisi, Bernardo Berardi şi Mary Hegland, m-au ajutat să mă decid asupra versiunii finale. Julie Hodgkins şi Jean Lee şi-au adus contribuţia în domeniul secretariatului, transatlantic şi transcontinental. Îmi face mare plăcere să-i mulţumesc lui Alfred Fuchs, decanul facultăţii de la Bowdoin College, care a contribuit enorm şi m-a sprijinit în toate demersurile mele în cercetarea din ultimii ani. De asemenea aş vrea să-i mulţumesc lui Ellen Graham, senior editor la Yale University Press, pentru ajutor şi încurajări.

În final, li se cuvin mulţumiri şi lui Susan, Molly şi Seth, dezrădăcinaţi din Maine şi siliţi să petreacă un an în California, apoi unul în Italia, ca eu să pot scrie această carte. N-aş fi reuşit să duc la bun

sfârşit acest manuscris dacă nu l-aş fi privat în fiecare zi pe Seth de camera lui, vreme de câteva luni, pentru că era cea mai silenţioasă. Dacă m-am răstit prea des la Molly pentru întrebările despre Dante sau Verga, când îşi făcea temele pentru şcoala generală din Bologna, sau la Seth pentru că mă chinuia cu întrebări despre cel mai scund jucător de baschet care a sărit la coş, mă folosesc de acest prilej pentru a le cere iertare. Dedic această carte lui Susan, cu scuzele de rigoare că nu există volume care să poată fi cumpărate de pe rafturile cu reviste de scandal din supermarketuri.

RITUAL, POLITICĂ ŞI PUTERE

1. PUTEREA RITUALURILOR

Pe 1 septembrie 1810, preotul creol Miguel Hidalgo i-a chemat la biserică pe cei din parohie şi le-a spus că trebuie să se ridice cu toţii împotriva regimului opresiv al coloniei spaniole din Mexic, devenind astfel catalizatorul revoltei sângeroase ce a urmat. Un secol şi jumătate mai târziu, în fiecare an, pe 15 septembrie, la ora 11 dimineaţa – ora la care Hidalgo rostise chemarea la rebeliune – preşedintele Mexicului îşi face apariţia în balconul Palatului Naţional din Mexico City, cu drapelul tricolor al ţării. Deasupra pieţei centrale, înţesată de concetăţenii care celebrează ziua naţională, se aude strigătul preşedintelui: „Viva la Independencia! Viva Hidalgo! Viva Morelos! Viva Juarez! Viva Mexico!" Câte un răsunător „Viva!", dinspre mulţimea cuprinsă de euforie, punctează fiecare frază rostită de vocea amplificată la maximum a celui de la balcon. Apoi însuşi preşedintele trage clopotele palatului, în curând alăturându-i-se cele ale Catedralei Naţionale. Artificiile aprind cerul; iar ultimele zvâcniri de culoare întruchipează fulgerător chipul părintelui Hidalgo, cel care striga-se iniţialul „Viva!", în acea biserică oarecare, cu mulţi ani înainte.[1]

Şi în momentul întrunirii unui partid naţional pentru a-şi desemna candidatul, şi la inaugurarea prezidenţială, şi la şedinţele unuia dintre comitetele Congresului american, cât şi în vuietul unui stadion umplut la refuz, intonând imnul naţional, ritualul este o componentă evidentă a vieţii politice moderne. Viitorii lideri politici încearcă să îşi câştige dreptul la conducere, politicienii aflaţi la putere să îşi întărească autoritatea, iar revoluţionarii să îşi îngroaşe rândurile susţinătorilor, şi toţi o fac prin intermediul ritualului. Toate aceste personaje politice, de la conducătorii de insurecţii la campionii conservatorismului, se folosesc de rituri pentru a promova o bază politică pentru semenii lor. Prin participarea la rituri, cetăţeanul statului modern se identifică cu forţe politice de (mare?) anvergură, care pot fi percepute doar printr-o reprezentare simbolică. Iar prin intermediul ritualului politic ni se dă ocazia

să înţelegem ce se întâmplă în lume, fiindcă trăim într-un univers ce trebuie simplificat în mod drastic, dacă vrem să-l înţelegem.[2]

Şi totuşi, puţini sunt aceia care recunosc cât de important este ritualul pentru politica de tip modern. Deoarece, în mod curent, ritualul este identificat cu religia şi, din moment ce în societăţile occidentale moderne practica politică a fost separată de cea religioasă, se presupune că ritualul are o semnificaţie politică doar în societăţile mai puţin „avansate."

Dar oare fiecare societate industrială se deosebeşte cu adevărat de altele în funcţie de modalitatea de sanctificare a puterii? E practica politică din zilele noastre produsul unei activităţi raţionale a birocraţilor, se decide obţinerea loialităţii susţinătorilor în urma analizei costului şi profitului, oare sunt liderii politici consideraţi ca fiind şi în realitate aşa cum îi vedem noi? În Polinezia, cei la putere sunt veneraţi ca descendenţi ai zeilor; astfel ei emană *mana,* o putere supranaturală. Consideraţi atât de puternici, în jurul lor se construieşte o reţea de ritualuri care mediază orice relaţie cu supuşii lor.[3] Deşi astăzi o asemenea raţionalizare a puterii seculare nu funcţionează în Statele Unite sau în alte state industrializate, magnaţii politici continuă să se prevaleze de rituri, care le mediază interacţiunea cu publicul, sau între ei, ori de câte ori apar în public. Ritualul politic, cum glumeşte Shils, a fost „hulit" de către intelectualii occidentali educaţi în spiritul tradiţiilor utilitariste.[4] Orbiţi de propriul lor model raţional al universului politic, aceşti intelectuali ignoră ritualul ce îmbracă acţiunea şi puterea politică.[5]

În aceste pagini încerc să demonstrez de ce ritualul este important în *toate* sistemele politice şi să demonstrez în cât de multe instanţe politica se foloseşte de ritual. Prin acest demers mă opun unui punct de vedere foarte comun, conform căruia ritualul politic serveşte doar la cimentarea statu-quo-ului. Însă ritualul are o mult mai mare importanţă pentru politică decât acest rol conservator. E adevărat că regii se folosesc de ritual ca să îşi întărească autoritatea, dar revoluţionarii îl folosesc cu intenţia de a răsturna monarhii. Elita politică foloseşte ritualul pentru a-şi legitima autoritatea, iar rebelii ripostează cu rituri de delegitimare. Ritualul pare a fi vital acţiunilor de opresiune, dar în acelaşi timp e sângele ce dă viaţă revoluţiilor.

Politică, simbolism şi ritual

Politica se exprimă prin simboluri. Doar o mică porţiune a politicului utilizează forţa brută ca atare şi, chiar dacă resursele materiale sunt esenţiale procesului politic, scopul şi atribuirea lor sunt în mare

măsură structurate prin forme simbolice. Pentru a înţelege derularea procesului politic este necesar să înţelegem cum reuşeşte simbolicul să pătrundă politicul şi cum procedează personajele politice atunci când manipulează simbolurile, în mod conştient sau nu, şi cum această dimensiune simbolică se raportează la baza materială a puterii politice.[6]

Simbolismul se insinuează în multe feluri în politică. În aceste pagini mă voi concentra doar asupra unuia dintre ele, ritualul. Antropologii au fost dintotdeauna priviţi ca nişte cercetători ai unor rituri ciudate şi ai manifestărilor ilogice de comportament. Scopul meu nu este acela de a exhuma exoticul, ci de a contesta câteva precepte confortabile privind fundamentele propriilor noastre sisteme politice. Cu toate că mulţi analişti politici din Statele Unite şi din alte ţări industrializate au remarcat comportamentul ritual asociat cu politica, puţini l-au luat în serios. Ei văd ritualul ca pe un soi de înfrumuseţare a „adevăratelor" activităţi politice. Însă, în realitate, ritualul constituie o parte integrantă a politicii din ţările moderne industrializate; e greu de imaginat un sistem politic care să funcţioneze fără ajutorul ritualului.

Importanţa ritualului politic e reflectată în diversitatea de sisteme politice considerate în aceste pagini. Mă refer atât la cazurile societăţilor care nu cunosc scrisul din Africa, Asia, Oceania şi cele două Americi, dar mai ales, în concordanţă, cu teza centrală, la utilizarea ritualului în politica societăţilor statale din Europa şi America de Nord. Pe lângă faptul că încerc să obţin o perspectivă globală prin analiza societăţilor de pe întreaga planetă, îndrăznesc să „plonjez" şi în literatura de specialitate pentru a examina modurile de utilizare a ritualului în trecutul istoric. În acest fel vom descoperi existenţa unui arhetip, de sub a cărui influenţă nu scapă nici o naţiune birocratică modernă.

Puterea simbolurilor

Din moment ce teza mea se bazează pe importanţa simbolismului în politică, e logic să încep cu unele noţiuni generale privitoare la rolul şi importanţa simbolismului în societăţile umane şi în viaţa oamenilor. Thurman Arnold, un cronicar mucalit de acum o jumătate de secol, observase că atât „conduita" oamenilor, cât şi cea a instituţiilor sunt simbolice. El a încercat să infirme opinia generală conform căreia indivizii din cadrul societăţilor moderne au un comportament pragmatic, motivat de scopuri clare. Dimpotrivă, a declamat el: „În general, societatea este interesată mai mult să stea pe tuşă şi să se admire cum evoluează în diverse uniforme, decât să-i pese de obiective concrete."

Specialiştii, glumea Arnold, nu suportă ideea că oamenii sunt influenţaţi mai mult de forme simbolice decât de calcule pragmatice. În consecinţă, „interesul primordial al intelectualilor este de a demonstra că o astfel de conduită iraţională este inerent raţională sau că este consecinţa comiterii unui păcat colectiv."[7]

Dar haideţi să ne întoarcem puţin şi să analizăm relaţia individului faţă de cultură. Realitatea umană nu o constituie universul fizic existent la naştere, ea trebuie creată în cultura în care omul se naşte şi din experienţele pe care le trăieşte, experienţe care îl aduc în contact cu alţi indivizi şi cu diverse colţuri ale naturii. Lumea exterioară îl asaltează pe om cu un număr infinit de stimuli, dar nimeni nu poate reacţiona la fiecare dintre aceştia. Trebuie să fim selectivi în actul percepţiei, iar aspectele existenţiale selectate sunt în continuare triate şi organizate în funcţie de acel sistem de simplificare ce ne permite să le înţelegem. Această organizare este în mare măsură rezultatul sistemului simbolic pe care îl însuşim ca membri ai culturii din care facem parte, un sistem care permite atât creativitatea socială, cât şi idiosincrasia individului.

Aceste sisteme de simboluri ne înarmează cu „un scut împotriva terorii."[8] Ele constituie mijloacele elementare prin care lumea din jurul nostru devine logică, permiţându-ne să traducem ce observăm, să ne înţelegem. Probabil cel mai pregnant aspect al acestui proces de simbolizare este calitatea pe care i-o conferim, aceea de a funcţiona ireproşabil.[9] În general, oamenii nu îşi dau seama că ei sunt cei ce conferă lumii propria lor versiune simbolic construită. Din contră, oamenii cred că realitatea se manifestă sub forma în care este percepută de ei. Acest lucru ar putea fi interpretat ca o formă de naivitate, însă absolut necesară. Altfel n-am reuşi să ne sculăm dimineaţa, fiindcă dacă am cunoaşte exhaustiv măsura în care noţiunile noastre despre realitate sunt produsul unui sistem de simboluri artificial construit, ar însemna, aşa cum a afirmat Kenneth Burke, „să percepem orice lucru până la limita haosului iniţial."[10]

Prin intermediul simbolurilor ne raportăm la haosul ce ne înconjoară zi de zi, şi facem ordine. Prin obiectivizarea propriilor noastre categorii simbolice, nu prin recunoaşterea lor ca rezultate ale creativităţii umane, ne raportăm la ele ca la nişte manifestări ale realităţii; ele sunt „obiectele" pe care le percepem şi le recunoaştem. Ba mai mult, chiar distincţia pe care o facem între lumea obiectivă şi cea subiectivă este un produs al simbolizării umane ce demarchează realitatea factuală de cea de opinie."

Faptul că oamenii percep lumea prin lentile simbolice nu înseamnă că popoarele şi cultura din care fac parte sunt libere să creeze orice

sistem simbolic imaginabil, sau că toate aceste creații se raportează la lumea reală în mod legitim. Avem de-a face cu o interacțiune continuă între maniera oamenilor de a se raporta la universul fizic și social, pe de-o parte, și contururile reale ale acelui univers, pe de altă parte. Atunci când sistemele simbolice se ciocnesc fie de forțe sociale refractare, fie de forțe fizice, șansele de schimbare pentru acel sistem simbolic cresc simțitor. Nici simbolurile nu se nasc spontan și nici procesul continuu de redefinire nu e supus hazardului; amândouă fenomenele sunt puternic influențate de raportul de forțe existent în societate și de relația în care se află cu alte societăți. Deși simbolurile facilitează cunoașterea și înțelegerea lumii în diversitatea ei, oamenii sunt aceia care produc noi simboluri și le transformă pe cele vechi.

Simbolismul în politică

Într-un pasaj plin de umor, Thomas Carlyle ne propune să ne imaginăm o ceremonie plină de pompă în Marea Britanie, saturată de duci, colonei, generali și alte ranguri de soi. Imaginați-vă, zice el, că, la semnalul discret al unui diapazon fermecat, straiele lor s-ar dezintegra și toți cei prezenți s-ar pomeni goi-goluți. Care ar fi consecințele asupra demnitarilor? Speculând în continuare, Carlyle se întreabă: S-a născut oare omul care să-l recunoască în pielea goală pe Ducele de Windlestraw, care se adresează unei Camere a Lorzilor de asemenea dezbrăcată? Dar în acest moment imaginația se sufocă, precum într-o atmosferă rău mirositoare, zbârcindu-se în sine, și refuză să desăvârșească portretul început. Hainele la care se referă Carlyle constituie doar un exemplu despre cum funcționează obiectele în societatea umană, fiindcă toate au un rol simbolic, potențat de un înțeles specific. A spune că o persoană poartă „haina" autorității e mai mult decât o metaforă.[12]

Prin simbolism ne dăm seama cine este puternic și cine este slab, iar prin manipularea simbolurilor cei puternici își întăresc autoritatea. Dar și cei slabi, la rândul lor, pot încerca noi straie sau îi pot despuia pe cei de la putere. Or, în cuvintele lui Kessler: „Simbolicul nu reprezintă o dimensiune reziduală a așa-zisei politici adevărate; cu atât mai puțin nu este o perdea de fum asupra căreia pot fi proiectate forme palide și firave. Simbolicul *este* politică adevărată, exprimată într-un mod cu totul aparte și extrem de insidios.[13] Realitatea politică este în mare măsură expresia unor modalități simbolice, așa cum și-au dat seama mulți candidați pentru funcții politice. Crearea unui simbol, sau mai degrabă identificarea cu un simbol popular, poate deveni o unealtă

foarte potentă în obținerea și menținerea puterii, fiindcă trăsătura esențială a simbolicului este zămislirea realității.[14]

Unii analiști politici au mers până într-acolo încât au afirmat că oamenii trăiesc într-o „lume de vis", o lume a „iluziei". Ei fac distincție între lumea „reală" și tărâmul fantomatic al simbolului. Într-un text de mare efect, scris pe vremea pregătirilor de război ale lui Hitler, Max Lerner, dezgustat de adulația fanatică a Führer-ului, ne-a avertizat că dacă puterea unui dictator emană dinspre „simbolurile pe care le manipulează, simbolurile depind la rândul lor de toată gama asociațiilor invocate." În concluzie: „Puterea acestor simboluri e enormă. Omul își stăpânește gândurile, dar e stăpânit de simboluri."[15] Dar tot așa cum Hitler manipula cu mare abilitate simbolurile pentru a convinge poporul german să îmbrățișeze ideea războiului, Churchill, Roosevelt și aliații lor se foloseau de alt set de simboluri pentru a mobiliza opoziția împotriva războiului.[16]

Războaiele moderne depind în mare măsură de sentimentul de datorie față de patrie, dar națiunea în sine nu are o existență palpabilă în afara simbolismului care o definește. Așa cum spune Walzer: „Statul e invizibil; trebuie personificat pentru a putea fi detectat, simbolizat înainte de a putea fi iubit, imaginat înainte de a putea fi gândit."[17] Oamenilor le place să creadă în „marea ficțiune" conform căreia lumea este împărțită într-un număr rigid de națiuni indivizibile, mutual exclusive; ei le consideră elemente distincte ale existenței obiective și le conferă un statut genealogic pe care în realitate nu-l au. Această viziune simbolică a universalității îi determină pe oameni să creadă că fiecare individ „este" de o certă naționalitate, la fel cum fiecare are un gen sau altul. Prin prisma acestei teorii, Benedict Anderson a definit națiunea ca pe „o comunitate politică imaginară." Departe de a fi doar o găteală de vitrină a realității unei națiuni, simbolismul e chiar conținutul acesteia.[18]

Simbolurile determină acțiunea socială și definesc sentimentul de identitate al individului. De asemenea, ne înlesnesc înțelegerea procesului politic, care se manifestă în mare măsură în forme simbolice. Atunci când americanii își formează o opinie sau alta în privința președintelui sau a Congresului, aceasta depinde în mare măsură de felul în care cei aleși de electorat manipulează simbolurile, în concordanță cu propria lor bunăstare, interpretată tot printr-o prismă simbolică. Din această cauză, un analist politic al președinției americane a conchis: „Politica este în primul rând arta de a descoperi simbolurile care definesc societatea, apoi știința de a le activa în interesul lor... Nu este arta de a conduce raționaliști, ci oameni." Alegând un președinte alegem „cel mai bun făuritor de simboluri din țară..."[19]

Puterea credinței în simboluri politice a fost evidentă în acea perioadă de intens zel patriotic declanșat de sechestrarea în Iran a personalului ambasadei americane. Când șeful de echipă le-a spus unor muncitori constructori din Ohio din subordinea lui să se debaraseze de steguleţele în miniatură ale drapelului american, prinse de căştile de protecție, aceştia au refuzat cu îndârjire. Un muncitor a explicat: „Casca ne definește..." – și la fel îi defineau și stelușele și dungile roș-albastre.[20]

Cum o dovedește acest exemplu de loialitate națională, politica modernă depinde de tendința oamenilor de a considera instituțiile politice drept obiecte concrete. Entități ca „guvern," „partid" sau „stat" nu sunt privite ca elaborări simbolice. Ba mai mult, sunt considerate ca existând independent de voința oamenilor sau universul simbolic care le definește. Pentru copii e mai ușor să se refere la autoritate, în persoana unui președinte sau profesor, decât la o colectivitate precum Congresul. În mod similar, adulții folosesc metafora de „organism" pentru a se referi la Congres, ceea ce le permite să se refere la un grup de indivizi ca la o entitate indivizibilă.

Probabil că această teză poate fi ilustrată mult mai elocvent dacă menționăm cazul indianului care venise să viziteze „guvernul" din Ottawa. El a devenit din ce în ce mai frustrat pe măsură ce era condus din birou în birou, unde a făcut cunoștință ba cu unul, ba cu altul, care toți pretindeau că au certe responsabilități guvernamentale, însă până la urmă nu a reușit să întâlnească „guvernul" în persoană, care guvern, a tras el concluzia, era foarte priceput în a se ascunde.[21]

Multe dintre cele mai puternice simboluri politice au calități palpabile, ceea ce face mult mai ușoară pentru public tratarea lor ca obiecte. Acest lucru este evident mai ales în cazul metaforelor ce ajută la definirea universului politic. Pentru mulți americani „cortina de fier" se întinde de-a lungul Europei și îi separă pe cei de dincolo de „lumea liberă." În mod analog, drapelul nu este o bucată de stofă frumos decorată, ci întruchiparea unei națiuni; și într-adevăr o națiune este definită de către drapel în aceeași măsură în care drapelul este definit de națiune.

Studiile privind politica statelor moderne, cu mici excepții, nu iau în considerare rolul simbolicului în procesul politic.[22] În multe astfel de studii, politica este analizată ca un fel de schimb de valori determinat de interesul material al indivizilor. Aceste interese sunt deseori considerate evidente ca atare. În alte studii, oamenii sunt considerați ca participanți în sfera de „public relations" sau ca simple entități gen *tabula rasa* socializate într-atât încât să reproducă ideile politice ale părinților, colegilor sau vecinilor.

Penuria de studii sistemice privitoare la însuşirile simbolice ale politicii în societăţile occidentale contemporane este fără îndoială motivată şi de dificultatea oamenilor de a analiza propriile lor sisteme de simboluri. În măsura în care oamenii percep lumea prin intermediul unor lentile simbolice, le este greu să îşi dea seama în ce constau acele simboluri şi ce influenţă au asupra lor.[23]

Această subdezvoltare a studiilor specializate în rolul simbolurilor în politica modernă este legată şi de metodele empirice uzitate în ştiinţele sociale moderne. Simbolurile nu pot fi studiate corespunzător prin metode cantitative şi nici prin sondaje sau analize ale rezultatelor electorale. Folosind aceste metode, analiştii au tendinţa de a considera ca neimportante acele aspecte ale politicii ce nu pot fi uşor cuantificate. Iar pentru a desăvârşi tautologia, rezultatul unor astfel de studii empirice nu face decât să cimenteze convingerea că politica modernă este rodul unei activităţi raţionale.[24]

Clifford Geertz atrage atenţia asupra unor astfel de erori de analiză:

„Defectele capitale ale teoriei interesului derivă dintr-o atitudine psihologică mult prea anemică şi din una sociologică prea musculoasă. În absenţa unei analize riguroase a motivaţiei, această teorie a fost în mod constant forţată să oscileze între un utilitarism îngust şi superficial ce îi consideră pe oameni drept victime ale unui calcul raţional, cel al conştiinţei unui avantaj, pe care fiecare îl are şi îl recunoaşte în parte, şi un istoricism de o factură mai cuprinzătoare, dar la fel de superficial, istoricism ce perorează cu o aproximaţie calculată despre ideile oamenilor ca „reflectând," „exprimând," „corespunzând," „izvorâte din" sau „condiţionate de" rolul lor în societate.[25]

Pe scurt, oamenii nu sunt doar nişte fiinţe materialiste, ci creatori de simboluri şi beneficiari ai simbolurilor. Oamenii au tulburătorul obicei, de bunăvoie, chiar cu euforie, de a muri pentru cauze ce sunt contrare intereselor lor materiale, în timp ce se exprimă vehement împotriva celor limitaţi la aceste interese.

Simbolurile dau sens vieţii oamenilor; înţelegerea deplină a loialităţii şi acţiunii politice depinde de acest amănunt.[26]

A argumenta pentru importanţa rolului pe care simbolismul şi ritualul îl joacă în procesul politic înseamnă a nega în bună parte valoarea cunoştinţelor dobândite tradiţional. Nu numai că politica devine mai puţin dependentă de mit şi simbol pe măsură ce societatea devine tot mai complexă, dar îndrăznesc să afirm că teza contrarie este cea mai verosimilă. Trăind într-o societate care se extinde mult dincolo de percepţia imediată, nu reuşim să ne înţelegem entităţile politice

decât prin mijloace simbolice. Suntem, cu adevărat, guvernaţi de cei aflaţi la putere şi pe care nu-i vedem decât în situaţii caracterizate de un mare coeficient simbolic. Şi ce climat poate fi mai dependent de simbolic decât acela în care decizia noastră de a bate o persoană pe umăr sau de a o împuşca pe la spate depinde de culoarea uniformei acestuia? O dată cu creşterea importanţei statului şi extinderea birocraţiei, Michael Walzer observă că politica se transformă „dintr-o activitate concretă în ceea ce Marx numea iluzia de fiecare zi."[27]

Definirea ritualului

Înainte de a analiza rolul ritualului în politică, ar trebui să clarific ceea ce înţeleg prin „ritual." Aici, încerc să mă situez între o definiţie extrem de restrictivă, ceea ce ar limita ritualul la sfera religiei şi ar indentifica-o cu supranaturalul, şi una extrem de largă, care ar eticheta ca ritual orice activitate tipic umană. Definind ritualul, nu încerc nicicum să descopăr ce este ritualul „ca atare," pentru că nu este o entitate ce poate fi descoperită. Categorie analitică, ritualul ne ajută să ne descurcăm în haosul existenţei umane şi să o înţelegem cât de cât coerent. În consecinţă, nu există o definiţie corectă sau incorectă a ritualului, doar una care este mai mult sau mai puţin folositoare pentru înţelegerea lumii în care trăim. Modul meu propriu de a folosi termenul de ritual reflectă scopul pe care mi l-am propus, de a dezvălui modul în care simbolicul penetrează politicul şi de a arăta de ce acest fapt e atât de important.

Cu o generaţie în urmă, antropologii defineau ritualul ca pe o activitate repetitivă, standardizată din punct de vedere cultural, cu un caracter primordial simbolic, efectuată în scopul influenţării acţiunilor umane (sau cel puţin permiţându-le să înţeleagă mai bine locul lor în lume) şi fiind de domeniul supranaturalului.[28] Durkheim ne oferă cea mai timpurie şi mai exhaustivă înţelegere ştiinţifică a ritualului, în conexiune cu practica religioasă, care la rândul ei, credea el, împarte lumea în două categorii: sacru şi profan. Riturile, afirma el, sunt „reguli de conduită care îl învaţă pe om cum să se comporte în prezenţa obiectelor sacre."[29]

Deşi la o privire superficială, Durkheim pare să considere comportamentul ritual dependent de existenţa unui tărâm supranatural, o analiză mai adâncită ne va conduce spre altă concluzie. Pentru Durkheim, adoraţia unei divinităţi este modalitatea simbolică prin care oamenii cred în propria lor societate şi în dependenţa mutuală a membrilor societăţii. Astfel, sacrul nu se referă în ultimă instanţă la o

entitate supranaturală, ci mai degrabă la interdependența emoțională, la relațiile sociale. Prin urmare, importanța ritualurilor nu constă în crearea unei modalități de apropiere de ființe supranaturale, ci în crearea unei modalități extrem de eficace, aceea a exprimării dependenței sociale a oamenilor.

Sunt și eu adeptul unei astfel de perspective de definire a ritualului, ca un comportament simbolic repetitiv și standardizat din punct de vedere social.[30] Aceasta este de altfel și accepția pe care mulți antropologi din ziua de azi o adoptă atunci când se folosesc de această noțiune.[31] Unii însă au mari dificultăți în a distinge între ritualul religios și cel laic.[32] Personal sunt de părere că o astfel de distincție e doar un obstacol în încercarea de a înțelege importanța ritualului pentru viața politică. Și continuu să folosesc acest termen în sens larg.[33]

Caracteristicile ritualului

Desfășurarea unui ritual este caracterizată de formalism. El respectă secvențe standardizate și extrem de rafinate și nu întâmplător e pus în scenă în locuri speciale și la date care au un înțeles simbolic aparte.[34] Desfășurarea unui ritual este repetitivă și prin urmare redundantă, dar tocmai aceste calități devin mijloace importante pentru canalizarea fluxului emoțional, pentru călăuzirea cunoașterii și pentru organizarea grupurilor sociale.[35]

Am definit ritualul ca pe o activitate învăluită de simbolism. Însă activitatea standardizată și repetitivă fără o dimensiune simbolică este ceea ce numim *obicei* sau *datină,* nu ritual.[36] Simbolizarea conferă un surplus mult mai important pentru acțiune. Prin ritual, părerile despre univers se dobândesc, se reîntăresc și eventual se schimbă. Așa cum se exprimă Cassirer: „Natura nu cedează nici un secret fără ceremonie." Ritualul în acțiune nu ne ajută numai să înțelegem universul, devine chiar parte componentă a universului.[37] Așa cum a remarcat un analist, „prin activitate ritualizată interiorul devine exterior și viziunea subiectivă despre lume devine o realitate socială."[38]

În mare măsură ritualul reușește să ne facă să înțelegem lumea în care trăim printr-o raportare a trecutului la prezent și a prezentului la viitor. Acest lucru ne ajută să acceptăm două dintre problemele umane: sporirea încrederii de sine prin promovarea unui sentiment de continuitate – astăzi sunt tot aceeași persoană care am fost și acum douăzeci de ani și care voi fi și peste zece ani – și convingerea că lumea în care trăim este aceeași ca aceea în care am trăit și va fi aceeași și în viitor.

„Impunând modele subtile dar statornice," scrie Merhoff, „ritualul conectează trecut, viitor şi prezent, abrogând timp şi istorie."[39]

Una dintre problemele perene de care se ciocnesc oamenii este acceptarea nondeterminării frustrante din lume. Soluţia lor e să facă tot ce pot pentru a regla singura realitate pe care o cunosc, în speranţa de a afla care este comportamentul optim şi care exact este rolul lor în lume.[40] Constanţa şi tinereţea fără bătrâneţe a ritualului sunt însuşiri ce îmbie la îmblânzirea timpului şi identificarea realităţii.

Cu toate că există certe raţiuni psihologice şi chiar fiziologice în sprijinul ritualului, înţelegerea importanţei politice a acestuia depinde de descifrarea mecanismelor ce reuşesc să-l determine pe individ să fie parte integrantă a societăţii.[41] Prin ritual experienţa subiectivă a individului nu numai că interacţionează, dar e chiar determinată de forţele sociale.[42] În majoritatea cazurilor oamenii iau parte la ritualuri pentru a căror invenţie n-au avut nici un merit. Chiar şi în cazul în care indivizii creează noi ritualuri, ei o fac recurgând la o zestre de simboluri preexistente, iar ritualurile nu se impun graţie travaliului psihic al inventatorului, ci din cauza condiţiilor sociale în care trăiesc oamenii ce participă la noile rituri.[43]

Astfel, forţa ritualului rezidă nu numai în matricea socială, dar şi în dedesubturile psihologice. Aceste două dimensiuni coexistă într-un mod cu adevărat inseparabil. Participarea la un ritual implică expunerea la stimuli de natură psihologică şi produce o mare descătuşare emoţională; ritualul ne afectează simţurile pentru a ne oferi o logică a realităţii şi a ne ajuta să înţelegem ceea ce se petrece în jurul nostru.[44]

Aceste atribute de ordin psihologic sunt evidente în altă caracteristică a ritualului: dramatismul frecvent. Arnold a emis punctul de vedere conform căruia oamenii se raportează la lume prin intermediul unor producţii de proporţii dramatice:

Fiecare individ, din motive ce rămân ascunse adânc în negura personalităţii, inventează o succesiune de mici drame, al căror personaj principal este. Nimeni nu scapă de nevoia continuă de a se îmbrăca cu fel de fel de uniforme sau de a se împodobi cu voaluri de mătase, apoi să se autoadmire ca la paradă."[45]

Probabil în această lumină ar trebui să descifrăm propunerea făcută de un ziar socialist local, la sfârşitul secolului al XIX-lea. Pe traseul demonstraţiei muncitorilor de 1 Mai în Viena se dorea construită o platformă, de pe care cei ce mărşăluiau să poată, doar pentru un scurt moment, viziona mulţimea uriaşă de demonstranţi ai cărei membri erau.[46]

Ritualul oferă oamenilor şansa de a participa în astfel de drame şi de a se observa interpretând anumite roluri. Calitatea dramatică a ritua-

lului nu se reduce la crearea de roluri bine conturate, ci asigură şi un conţinut emoţional. Aşa cum emoţiile sunt manipulate la teatru de „o varietate de stimuli, lumină, culoare, gest, mişcare, voce", tot aşa aceste elemente, şi nu numai acestea, dau ritualului capacitatea de a genera emoţii puternice.[47]

Dramele rituale sunt deseori manifestări ale politicului.[48] În Statele Unite, ca de altfel şi în alte ţări, campaniile electorale necesită montarea de către candidaţi a unor astfel de producţii dramatice şi se impune mediatizarea acestora pentru a fi recepţionate de către alegători. Ba mai mult, candidaţii încearcă să limiteze contactul cu publicul şi mass-media doar la astfel de producţii dramatice elaborate cu mare atenţie pentru detaliu şi bogăţie de simboluri.[49]

Simbolurile constituie substanţa ritualului; iar natura acestor simboluri şi felul în care sunt promovate ne ajută să înţelegem mai bine în ce constă natura şi puterea de influenţă a ritualului. Trei caracteristici ale ritualului sunt foarte importante: condensarea, plurivocitatea şi ambiguitatea.

Condensarea se referă la calitatea simbolurilor individuale de a unifica şi reprezenta o diversitate de conotaţii. Simbolul, fie verbal sau iconic – exprimându-se prin scriptură sau drapel –, reuşeşte să contopească şi să unifice idei diferite. La nivelul subconştientului, şi de aceea cu şi mai multă forţă, aceste idei nu numai că impresionează simultan, dar şi interacţionează unele cu altele şi produc în mintea individului asociaţii de idei.[50]

Strâns legată de condensare e plurivocitatea, adică varietatea conotaţiilor conferite fiecărui simbol. În timp ce condensarea se referă la interacţiunea unor conotaţii diverse şi la transformarea prin sinteză într-o nouă conotaţie, plurivocitatea indică alt aspect, faptul că acelaşi simbol poate fi înţeles de oameni diferiţi în feluri diferite. Această trăsătură este foarte importantă într-un ritual ce are ca scop obţinerea unei solidarităţi politice în absenţa unui consens al majorităţii.[51]

Datorită proprietăţilor condensării şi plurivocităţii, n-ar trebui să surprindă *ambiguitatea* ritualului: simbolul nu are o conotaţie exclusivă. Cu alte cuvinte, simbolurile nu sunt doar nişte formule ezoterice de exprimare care ar putea fi traduse ca forme declarative simple şi precise. Complexitatea şi nebulozitatea înţelesului constituie sursa forţei simbolurilor.[52]

Am insistat deja asupra faptului că ritualurile sunt forme standardizate ce confruntă individul din perspectiva societăţii, şi nu o activitate generată de psihologia individului. Aceasta nu înseamnă că ritualul este o forţă inerent conservativă. Ritualurile îşi schimbă forma, înţe-

lesul simbolic şi au un efect social diferit; noi ritualuri se nasc şi altele vechi mor. Aceste schimbări survin prin intermediul activităţii creative individuale. Pe scurt, oamenii nu sunt sclavii unui ritual sau ai unor simboluri, ei sunt şi făuritori de ritualuri. Faptul că oamenii pot crea sau altera ritualurile e ceea ce le transformă în mijloace eficiente ale activităţii politice.[53]

Chiar dacă ritualul are acest potenţial creativ, el are şi o tentă conservativă. Formele de ritual tind să se schimbe mult mai lent decât alte forme de cultură, aşa cum ştie orice cunoscător al religiilor occidentale. Nu întâmplător, deoarece capacitatea lor de a da oamenilor un sentiment de continuitate derivă în bună măsură din constanta formală de-a lungul timpului. Impactul unei forme specifice de ritual este şi rezultatul performanţelor anterioare. Memoria asociativă a acelor experienţe rituale dau culoare noilor producţii de rituri.[54] Deci riturile au şi ele o latură conservativă şi un potenţial pentru inovaţie. Paradoxal, tocmai conservatorismul formelor de ritual face ca ritualul să fie o forţă redutabilă în schimbările de pe tărâmul politic.

Importanţa politică a ritualului

Conform ideologiei dominante din Occident, ritualul joacă un rol secundar, dacă nu chiar irelevant, în viaţa politică. Analiştii politici de prestigiu sunt greu de convins să dea prea multă atenţie ritalului şi de a se lăsa distraşi de la ceea ce pentru ei constituie conţinutul real al politicii – interesul de grup, forţele economice sau relaţiile de producţie.[55]

Dar această imagine a „omului politic" drept actor raţional care îşi cântăreşte obiectiv şansele în funcţie de circumstanţe, ca apoi să aleagă o tactică sau alta, bazată pe un calcul la rece şi în strictă conformitate cu propriul interes, exclude cultura şi tot ceea ce ne face umani. Cu toate că suntem înrădăcinaţi în lumea materială şi suntem uşor influenţaţi de forţe fizice, le percepem şi le evaluăm printr-un mecanism de simboluri. Comunicăm prin simboluri şi una dintre modalităţile cele mai importante de comunicare simbolică este ritualul. Mary Douglas este foarte tranşantă din acest punct de vedere: „Ritualurile sociale creează o realitate care nu ar avea nici un sens fără ele. Pentru că este foarte posibil să ştii ceva şi pe urmă să descoperi cuvintele care să exprime acel ceva. Dar este imposibil să avem relaţii sociale fără evenimente de ordin simbolic."[56]

Fiecare societate are o mitologie proprie, pentru a-i explica originea şi pentru a-i binecuvânta perceptele. Unele mitologii au ca

personaj central un bărbat de excepție (în societățile occidentale eroinele sunt mai puține la număr), iar altele au ca temă centrală evenimente de excepție, definite, fie că au bază istorică sau nu, de o rețea de conotații derivate din simboluri. În Statele Unite, copiii învață despre puritani, indieni, sclavi, viața pe plantație, *melting pot,* George Washington, Abraham Lincoln, Daniel Boone, John Kennedy și Martin Luther King. Astfel, viziunea lor despre societate este în bună măsură bazată pe înțelesurile filtrate de simboluri. Copiii învață și care sunt normele de conduită optime și criteriile a ceea ce constituie succesul. Ca să revenim la tema noastră, aceste simboluri oferă șansa înțelegerii unor concepte politice abstracte ca națiunea, chiar necesitatea (dacă nu obsesia) de a se identifica cu ele. Lance Bennet, un cercetător în domeniul științelor politice, susține că:

Miturile îi fac pe oameni să reacționeze pozitiv la simbolurile potente vehiculate de politicieni. Miturile promovează statu-quo-ul în vremuri de stabilitate și cartografiază schimbările în vremuri de restriște. În viața de zi cu zi a demersului politic miturile creează parametrii celor mai multe dezbateri publice privind programele politice. Atunci când discursul politic e vitregit de limbajul mitologic și de leit-motivele mitologice, ceea ce rămâne nu are multă substanță. Cele mai multe controverse politice sunt generate de lipsa de consens a adoptării unui mit sau altul, care să servească la rezolvarea unei probleme concrete.[57]

În practică, ritualul deține un rol important în propagarea acestor mituri politice. Simbolurile ce punctează semnificativ derularea ritualului constituie premisele pentru înțelegerea scenei politice și totodată determină atitudinea publicului față de diversele personaje politice care populează această scenă.

Odată construite, aceste accepții simbolice ale ierarhiei politice rezistă (deși nu sunt imune) schimbării. Și aici regăsim conflictul dintre imaginea omului ca personaj rațional și imaginea care pune accentul pe o simbioză complexă dintre simbolic și material. În cazul celei dintâi, modificarea opiniei politice în cazul unei persoane oarecare depinde de argumentația logică și de enumerarea faptelor pro sau contra. Dar rezistența la schimbare a opiniilor pe cale rațională este de mult acceptată. În China, cu multe secole în urmă, Chuang Zu scria: „Să presupunem că argumentăm și că m-ai învins. Dar oare faptul că ești mai tare ca mine dovedește că tu ai într-adevăr dreptate și eu nu? Sau dacă eu sunt cel care câștigă, faptul că ești mai slab ca mine dovedește că într-adevăr am dreptate și tu nu?"[58]

Filosofii confucianiști au înțeles importanța ritualului pentru ca un guvern să fie eficace. Comportamentul oamenilor, au gândit ei, nu este

un produs simplu şi conştient de cântărire a opţiunilor, ci se formează prin intermediul ritualurilor la care iau parte. Guvernanţii ar trebui să se abţină să dea ordine, au opinat aceşti filosofi, din moment ce ordinele, directe sau verbale, întotdeauna dau naştere în mintea guvernatului la posibilitatea de a face tocmai contrariul. Astfel:

„Ritualurile, fiind nonverbale, nu au antonime. De aceea ele conduc la o armonizare a voinţelor fără să provoace şi fără să producă reacţii recalcitrante; dacă un om îşi joacă rolul în *li* (ritual), deja astfel – aproape de *facto* – în armonie cu alţii, nu se mai gândeşte la altceva, aşa cum o balerină nu se gândeşte la alt ritm decât la cel al orchestrei."[59]

Ritualul nu are doar un efect cognitiv asupra definirii de către oameni a realităţii politice, are şi un important impact emoţional. Oamenii sunt cuprinşi de un mare sentiment de satisfacţie atunci când participă la un ritual. De-a lungul mileniilor, guvernanţii (şi asta de când există guvernanţi) au plănuit şi folosit ritualul cu scopul descătuşării emoţiilor populare, nu numai pentru a le legitima existenţa, ci şi pentru a stârni entuziasmul maselor în favoarea programelor politice. Dar ritualurile sunt la fel de importante pentru grupările revoluţionare, spre a declanşa puternice explozii emoţionale, pentru mobilizarea popoarelor la revoltă. Troţky a intuit necesitatea unor astfel de manifestări rituale în anii de început ai statului sovietic. Ceea ce îl supăra cel mai mult era monopolul bisericii asupra riturilor populare, argumentând că simplele apeluri „raţionaliste" la adresa maselor nu erau suficiente. Trebuie să admitem că, insistă Troţky, „omului îi este drag teatralismul, că este o necesitate, puternică şi legitimă a «lui» o necesitate a manifestării ezoterice a emoţiilor."[60]

Pentru a explica importanţa politică a ritualului, voi încerca în capitolele ulterioare să demonstrez cum funcţionează ritualul politic: cum ritualul contribuie la crearea de organizaţii politice; cum ritualul este manipulat pentru a crea legitimitate politică; cum ritualul contribuie la crearea solidarităţii politice în absenţa unui consens politic; şi cum ritualul modelează acceptarea de către oameni a universului politic. Mai târziu voi analiza cum adversarii politici aspiră la putere prin ritual; cum ritualul e folosit pentru a dezamorsa sau inflama conflicte politice, şi cum ritualul serveşte revoluţia şi regimurile revoluţionare. În final mă voi întreba ce au de-a face toate acestea cu natura vieţii politice. Cât de important e ritualul în politica de azi?

2. CRUCI ÎN FLĂCĂRI ŞI SACRIFICII

Două mii de oameni din statul Georgia suie gâfâind pe poteca luminată de o lună pe jumătate plină, ca în cele din urmă să poposească pe platoul golaş din Stone Mountain. Au venit să participe la o ceremonie importantă, şi nu vor fi dezamăgiţi. De pe versantul muntelui coboară Grand Dragon (Marele Dragon), în mantia lui de un verde închis, în fruntea altor şapte sute de oameni cu feţele acoperite şi înveliţi în cearşafuri ce ating pământul. În urma lor mărşăluiesc sute de oameni, descoperiţi, în straie întunecate, în contrast izbitor cu cei ce îi preced, mascaţi şi îmbrăcaţi în alb. Iniţiaţii avansează cu pas măsurat, în şir indian, mâna fiecăruia pe umărul celui din faţă, în stilul de altădată al bandelor din Georgia. La lumina stranie a crucii cuprinse de vâlvătaie – înaltă de 100 de metri şi lată de 70 – iniţiaţii îngenunchează şi se închină în faţa celor doi cavaleri în alb; unul ţine o cruce, celălalt drapelul american. Aceştia declamă jurământul celor din Klan: „Jur în modul cel mai solemn să tăinuiesc cu sfinţenie semnele, cuvintele, regulile şi tot ce ţine de cunoaşterea klanului... Mai degrabă voi muri decât să le divulg, aşa să-mi ajute D-zeu." Era 9 mai 1946. Ceremonia fusese amânată în mai multe rânduri, au explicat liderii, din cauza penuriei cearşafurilor de pat cauzată de război.[1]

Nici o organizaţie – fie ea Ku Klux Klan sau General Motors – nu poate exista fără o reprezentare simbolică, fiindcă organizaţiile pot fi „văzute" doar prin simboluri asociative.[2] Într-adevăr, oamenii au tendinţa de a considera o organizaţie drept entitate fizică, parte a lumii reale. Ritualul este una dintre modalităţile prin care organizaţiile impun viziunea pe care o au despre ele însele şi prin care oamenii se raportează la acestea. Felul în care ritualul poate realiza acest lucru şi mai ales cum contribuie la activitatea organizaţională a politicii constituie subiectul acestui capitol.

Apartenența la o organizație politică

Din moment ce însăși forma de reprezentare a organizațiilor nu poate fi decât simbolică, e logic ca loialitatea unei persoane față de o instituție să nu poată fi exprimată decât prin simbolism. Port o anumită îmbrăcăminte, rostesc un jurământ, mă tund într-un anumit fel, mă adresez oamenilor într-o manieră anume, și toate acestea mă determină să mă consider și să fiu considerat ca membru al unei organizații anume, fie ea Boy Scouts, Partidul Nazist sau Kiwanis Club. Printr-un astfel de simbolism, în care ritualul joacă un rol major, relațiile dintre indivizi și organizații capătă un caracter obiectual.[3]

Oamenii sunt propria lor creație, cu alte cuvinte ei își formează imaginea pe care o au față de ei înșiși, într-o anumită măsură, prin identificarea simbolică cu aceste grupări. Asta înțelegea și Burke atunci când scria că: „Așa-zisul «Eu» este mai mult o combinație de elemente conflictuale ale pluralului «noi», reprezentând corporațiile".[4] Identificându-se cu un grup mai larg, individul se poate impune într-o manieră mai eficace și mai ușor de acceptat din punct de vedere social decât dacă și-ar trâmbița fără menajamente propriile-i virtuți. Susținând o organizație, omul se susține pe el însuși.[5]

Organizațiile, la rândul lor, fac tot ce le stă în putință de a profita de această stare de lucruri. În 1973, de exemplu, Partidul Comunist Sovietic, în încercarea de a-și reînvigora organizația, a emis noi carnete de partid. Pentru a spori semnificația acestor petice de hârtie, au organizat o ceremonie solemnă, în cadrul căreia carnetul nr. 1 a fost emis lui Lenin, iar cel cu nr. 2 lui Brejnev. Asta pentru că Lenin, spre deosebire de Babe Ruth, nu trăise îndeajuns pentru a i se „retrage tricoul".[6]

Dacă identificarea unei persoane cu o organizație nu poate fi înfăptuită decât prin simbolism, atunci organizațiile de succes depind de o conduită simbolică. Printr-un astfel de simbolism oamenii își formează opiniile despre o organizație. Unii specialiști au fost uimiți că în realitate copiii nu disting între o organizație abstractă și reprezentarea ei simbolică. Astfel, un drapel nu reprezintă pur și simplu patria, drapelul și patria sunt considerate ca fiind unul și același lucru.[7] Și totuși, ce se schimbă atunci când aceștia cresc și declară că sunt hotărâți să moară pentru drapel?[8]

Aceste reprezentări simbolice nu se limitează doar la obiecte neînsuflețite, ci și la indivizii care simbolizează o monadă politică. Încercările recente de a crea națiuni libere, desprinse din cadrul fostelor colonii teritoriale, au dus deseori la crearea de lideri politici a căror imagine se poate desluși pe toate zidurile, monedele și timbrele. Faimosul (deși probabil apocrif) enunț al lui Ludovic XIV-lea, *L'État, c'est moi,* ar

trebui interpretat în acest sens. Pentru poporul francez, statul era o entitate mult prea abstractă ca să inspire gradul de identificare şi de loialitate dorit de guvernanţi. Prin personificarea Franţei şi identificarea ei cu o singură persoană, oamenii puteau să invoce ideea de stat francez şi să o considere parte integrantă a universului lor.[9]

Nu numai că un individ aparţine unei organizaţii politice, adoptând simbolurile asociate cu aceasta, dar în acelaşi timp, la fel de important, el este recunoscut ca fiind egal cu ceilalţi membri ai organizaţiei. Prin simboluri, individul este integrat în organizaţie şi tratat ca membru privilegiat. Ceea ce e uşor de observat cu ocazia ritualurilor de primire de noi membri, când încorporarea acestora se desfăşoară deseori într-un climat de mare încărcătură emoţională. De ce oare Ku Klux Klan-ul are nevoie de rituri elaborate precum cele descrise în cele de mai sus. Un motiv major e acela de a-l determina pe noul recrut să-şi redefinească identitatea, să se considere de acum încolo un *Klartsman,* cu o nouă loialitate şi noi priorităţi. Un avantaj corolar organizaţional al ritualului este acela de a-i atenţiona pe ceilalţi membri că de acum încolo vor trebui să considere recrutul ca parte integrantă a grupului şi în consecinţă să-l trateze ca atare.

Accentul pus pe riturile de inducţie în organizaţiile politice heterodoxe nu este nimic nou. În Franţa, în anii 1850, democraţii erau organizaţi în societăţi de tip Montagnard pentru a fi pregătiţi în eventualitatea unei revolte republicane. Pentru a deveni membru, recrutul era legat la ochi şi cel care oficia ceremonia îi presa o lamă rece la tâmplă. Recrutul recita jurământul: „Jur să mă înarmez împotriva tiraniei, să apăr Republica Socială şi Democratică; jur să ucid pe orice trădător dacă destinul mi-o va cere; jur să mor de cea mai infamă moarte dacă voi trăda sau voi vinde; jur să ajut un camarad la nevoie." În final, cel care oficia ceremonia proclama: „Te botez Montagnard." Simbolismul renaşterii nu poate fi mai pregnant decât atât.[10]

Chiar şi în organizaţiile în care participarea e obligatorie, armată, etc., se dă mare importanţă ritualului de recrutare. În aceste situaţii scopul major este de a-i modifica definiţia individului despre el însuşi de aceea avută anterior, cu prilejul altor roluri şi loialităţi. Cu cât este mai mare tranziţia spre noul rol, cu atât sunt mai elaborate aceste rituri.[11]

Identitate organizaţională

Pentru a fi compusă din membri, sau chiar aderenţi, o organizaţie trebuie să-şi găsească o formă de reprezentare care să-i confere o identitate distinctă prin mijloace mitice şi rituale. Organizaţiile creează mituri privitoare la originea şi menirea lor, în vreme ce membrii lor se

angajează în practici cu caracter simbolic care au rolul de a-i deosebi pe aceştia de nonmembri. De regulă aceste mituri afirmă superioritatea grupului. Complementare acestor credinţe sunt şi ritualurile de purificare şi poluare, un sistem de tabuuri şi alte practici rituale care îi deosebesc pe membri de restul lumii.[12] Unul dintre efectele acestui ritual organizaţional este acela de a face ca grupul să apară în ochii altor oameni ca o monadă solidară. Ritualul este, pentru Arnold, o „forţă unificatoare... la fel de misterioasă precum legea gravităţii."[13]

În vremurile de glorie ale anilor '20, Ku Klux Klan-ul număra milioane de membri. Ceea ce îi definea pe membri ca membri erau emblemele organizaţiei şi participarea la rituri. În 1925, în Colorado, KKK-ul avea şi un mare număr de membri de sex feminin în *klavernele* sale. În luna august a acelui an, zece mii de astfel de membre, în cearşafuri albe, defilau pe străzile unei suburbii din Denver, mărşăluind cu un profesionalism milităresc. Însă puţin după aceea, nemulţumită de orientarea KKK-ului, Minnie Love, liderul local, a convins majoritatea membrelor să se debaraseze de cearşafurile albe şi să rămână în „costumele Betsy Ross". Reacţia organizaţiei a fost fulgerătoare: liderul imperial a suspendat-o pe Love şi a desfiinţat secţia din Denver a Klan-ului.[14]

O organizaţie îşi păstrează identitatea şi continuitatea prin reprezentări simbolice. Din moment ce de-a lungul anilor cei ce formează o organizaţie, inclusiv liderii lor, se schimbă, nu reuşim să ne gândim la acea organizaţie ca fiind tot timpul aceeaşi decât cu ajutorul simbolurilor. Astfel, pentru o organizaţie, menţinerea unei identităţi simbolice are o importanţă crucială. Atunci când un lider politic devine un simbol al unităţii organizaţionale, moartea liderului poate pune în pericol unitatea din care a făcut parte. O posibilă soluţionare a acestei probleme ar fi perpetuarea simbolismului în conexiune cu imaginea liderului în viaţă, chiar şi după dispariţia lui. Mausoleele ce adăpostesc corpurile neînsufleţite ale lui Lenin la Moscova şi Mao la Beijing sunt exemplele cele mai sugestive de imortalitate politică, deşi exemple similare pot fi reperate de-a lungul întregii istorii.[15]

Simbolurile identităţii organizaţionale sunt importante pentru societăţile de orice tip. Într-adevăr, în societăţile care nu cunosc scrisul, care nu deţin statute organizaţionale scrise, ritualurile sunt extrem de importante. La Tallensi din Africa de Vest, de exemplu, sistemul politic era organizat în conformitate cu genealogia şi sistemul de clanuri. Aceste clanuri şi caste erau definite prin felul în care practicau riturile de zi cu zi: membrii unei anumite caste se rugau la altarul ancestral, diferit de cel al altor caste. Relaţiile dintre caste şi clanuri se materializau cu ocazia unor celebrări rituale, ţinute în mod regulat,

fiecare grup având un loc special desemnat în procesiune. Astfel, ca şi în cazul altor popoare, însăşi ideea de a fi unul dintre Tallensieni, unul de-ai „noştri", era izvorâtă din participarea într-un ritual colectiv.[16] În mod similar, ceea ce îi unea pe cei din Bemba, din nord-estul Rhodesiei de altădată, era ritualul legat de căpetenia supremă, care aducea împreună toate facţiunile şi menţinea o societate omogenă, cu o politică organizaţională unificatoare.[17]

În Noua Guinee, unde o societate e uneori formată doar din câteva sute de persoane, astfel de exemple iau un caracter evident. Regiunea Strickland-Bosavi este înţesată de aşezări indigene care se disting unele de celelalte în funcţie de ritul de iniţiere masculină pe care fiecare dintre ele îl preferă. Din perspectiva intrusului, cea mai izbitoare asemănare dintre riturile diferitelor grupuri este aceea că băieţii nu pot deveni adulţi decât printr-un ritual al însămânţării. Ceea ce deosebeşte aceste grupuri este metoda de însămânţare în care o societate sau alta crede: sex anal la Kaluli, felaţie la Etoro, ungerea novicilor cu spermă la Onabasulu. Fiecare grupare crede că obiceiurile celorlalte grupări sunt dezgustătoare, ceea ce duce nu numai la întărirea noţiunilor de loialitate faţă de propriul grup, dar şi la exacerbarea animozităţilor şi declanşarea ostilităţilor dintre grupări.[18]

În cazul statelor moderne, constituţiile scrise şi alte documente de acest gen sunt folosite ca simboluri ale deosebirilor organizaţionale, iar mass-media emite simboluri verbale de identitate organizaţională către toate sectoarele populaţiei. În societăţile care nu cunosc scrisul lipseşte în întregime noţiunea de sferă distinctă a vieţii politice şi a unor organizaţii politice specifice. Politica funcţionează prin intermediul mecanismelor sociale care nu sunt considerate ca având o natură politică în sine. Primordiale între acestea sunt sistemele de înrudire şi ritualul ca organizaţie, iar amândouă, în mod caracteristic, interconectează ideea de ordine temporară cu ceea ce ar putea fi numit un tărâm al supranaturalului.

Pentru multe popoare din societăţile nonstatale, practicile rituale de zi cu zi defineau limitele unei aşezări indigene anume. Tot aşa cum micile monade politice – precum clanul şi casta genealogice – erau definite printr-un set de practici rituale comune, de la respectarea de tabuuri până la prosternarea în faţa unui loc sacru, tot aşa ceea ce uneşte o societate mai largă este participarea colectivă la o diversitate de ritualuri, deseori în combinaţie cu ideea originii comune în persoana unui strămoş fondator.[19] Atunci când astfel de societăţi au fost nevoite să se opună colonialiştilor europeni, ritualurile ce îi uneau au constituit premisa organizării lor politice la o scară mult mai largă decât înainte. În absenţa unor instituţii politice specializate şi sub ameninţarea creată

de expansiunea colonială, aceste societăţi s-au bazat pe cei mai buni cunoscători ai ritualului, cei care îi conduseseră în acţiunile lor de rezistenţă militară şi politică.[20]

În societăţile centralizate, unde şi aici riturile joacă un rol major în asigurarea identităţii organizaţionale, guvernanţii, care încearcă să se distanţeze de regimurile predecesorilor, trebuie să creeze noi rituri care să le înlocuiască pe cele vechi. Acest lucru s-a întâmplat cu multe secole înainte, atunci când dinastia T'ang din China s-a ridicat pe ruinele celei învinse, Sui. Fu I, Marele Astrolog al noului regim, a propovăduit instituirea imediată a unui nou calendar, a unei noi culori ceremoniale, a unor noi titluri pentru instituţiile birocratice, muzică şi rituri ceremoniale noi.[21] Identificarea noului regim cu un nou sistem de simbolizare cronologică – exemplificată şi de crearea unui nou sistem de cronometrare a timpului – a fost consemnată în mod repetat, nu numai în China antică, dar şi în cazul Romei, de la vechii împăraţi până la Mussolini, şi chiar în Franţa în timpul Revoluţiei.[22] Legiferând metode de consemnare calendaristice, guvernanţii îşi asemuiesc înfăptuirile politice cu ritmurile naturii.

Mai recent, emanciparea coloniilor europene a dat naştere altor încercări de a înlocui vechile ritualuri şi simboluri politice cu altele noi. Tipic din acest punct de vedere – dar nu din altele – a fost cazul de după război, în Africa de Sud, unde imaginile eroilor autohtoni le-au înlocuit pe cele ale monarhilor britanici, pe monede, timbre şi bancnote. Medalii ca: Decoraţia Capului Bunei Speranţe şi Ziua Unificării le-au înlocuit pe cele britanice: Crucea Reginei Victoria, Ziua Colonizatorilor şi Ziua Reginei. Un nou drapel naţional şi un nou imn au impulsionat şi alte schimbări rituale. O nouă entitate politică fără noi ritualuri şi simboluri era de neconceput.[23]

Importanţa ritualului în asigurarea identităţii organizaţionale nu se reduce la nivel societal. Cazul indienilor Monhegan din Noua Anglie, care s-au luptat de la 1930 să-şi păstreze propria organizare, este un exemplu potrivit.[24] Ca urmare a războiului şi a colonizării europene, spre sfârşitul secolului al XIX-lea nu mai rămăsese mult din societatea tradiţional monhegană. În 1880, atunci când legislatura statului a desfiinţat tribul din punct de vedere legal, toţi observatorii au fost de părere că sfârşitul monheganilor ca grup era aproape. Şi totuşi, identitatea acestora nu a dispărut. Primul lor efort de a-şi reînnoi identitatea tribală a fost crearea unei organizaţii tribale legale în anii '30, şi astfel a fost cu putinţă renaşterea.

Problema majoră a monheganilor era cum să îşi proclame identitatea de netăgăduit în ochii scepticilor. De-a lungul secolelor, în urma căsătoriilor interrasiale cu vecini albi şi negri. Monheganii nu mai

aveau trăsături fizice distincte care să-i califice drept indieni, aşa cum sunt percepuţi de stereotip. Mai mult chiar, nici nu mai vorbeau o limbă proprie şi în orice altă privinţă împărtăşeau aceleaşi valori culturale cu restul Americii în care trăiau. Un Monhegan s-a confesat cu amărăciune că dacă nu merge la serviciu călare şi nu locuieşte într-un cort, oamenii nu vor să creadă că este indian. Cumva, trebuia găsită o cale de consacrare a acestei identităţi. Dar există o diferenţă subtilă între a-ţi afirma cu succes identitatea de indian şi a te face de râs în ochii vecinilor.

Monheganii au rezolvat problema identităţii organizaţionale, punând accentul pe riturile şi simbolurile ce îi definesc ca indieni şi Monhegani. Cel mai important rit de acest fel e *powwow*-ul anual (ceremonie tipică, de politică şi magie a indienilor nord-americani *n.n.*). În fiecare an evenimentul este precedat de un mare tam-tam publicitar. Sunt invitaţi şi indieni aparţinând unor triburi mult mai consacrate, să li se alăture Monheganilor, iar aceştia, în faţa mulţimii alcătuite din localnici şi turişti, defilează în portul lor indian, execută dansuri specifice tribului, expun obiecte de artizanat şi povestesc episoade din istoria lor.

Importanţa acestor rituri în crearea unei imagini distincte de identitate organizaţională este redată sugestiv în comentariul unuia dintre şefii Monhegani la un astfel de *powwow*. Iscodit despre proveniența impresionantei podoabe capilare pe care o purta, şeful de trib a recunoscut imediat că nu era de origine Monhegană, ci tipică indienilor Plains. O comandase prin catalogul magazinului Sears. După un oftat resemnat, le-a explicat curioşilor că publicul pretinde ca un şef de trib indian să fie împodobit corespunzător.

Relaţia local–naţional

Una dintre problemele pe care le au de rezolvat toate organizaţiile de anvergură este aceea de a integra activitatea de pe plan local într-unul superior din punct de vedere organizaţional. Întrebarea s-ar pune în felul următor: Cum se pot interpreta acţiunile unui grup de săteni sau orăşeni ca expresie a activităţii organizaţionale la nivel naţional? Identificarea localului cu naţionalul este posibilă numai prin intermediul simbolurilor care identifică pe unul cu celălalt.

De aceea schimbarea de costumaţie pe care Minnie Love a făcut-o, lepădând cearşaful şi rămânând în Betsy Ross, a constituit un mare afront pentru Ku Klux Klan. Ceea ce identifica marşul unor femei din Denver cu paradele unor bărbaţi din Chicago sau Alabama erau

simbolurile similare, identitatea de ritual. Riturile (ritualurile?) comune nu aveau doar menirea de a-i face pe aceşti indivizi, separaţi de distanţe uriaşe, să aibă sentimentul apartenenţei la o organizaţie de anvergură; ele convingeau publicul să considere acţiunile diferitelor grupuri de indivizi ca fiind ale aceleiaşi organizaţii, ale aceleiaşi grupări politice. Societăţile secrete montagnarde din Franţa secolului al XIX-lea au fost puse în faţa aceleiaşi probleme. Atunci când organizaţia a fost condamnată la ilegalitate, nu mai exista posibilitatea validării publice a existenţei acesteia nici la nivel central, nici la nivel local. Ceea ce perpetua coeziunea celulelor organizaţionale era ritualul. Fără ritual, nu putea exista o organizaţie rebelă montagnardă.

Tot aşa cum ritualul a fost un mijloc important de definire al societăţilor care nu posedau instituţii politice ca atare, la fel de important este ritualul în coordonarea activităţii diferitelor grupări locale ale acestor societăţi. Un exemplu ilustrativ îl găsim în Bali, unde sarcina de a coordona lucrările de irigare era de o importanţă ce depăşea resursele locale. Şi totuşi, problema nu a fost soluţionată graţie unui efort birocratic, ci prin activarea unui mecanism de obligaţiuni rituale ce aducea împreună grupuri disparate de oameni, şi astfel a fost facilitată necesara diviziune a muncii şi s-a rezolvat nevoia de coordonare a timpilor de distribuţie a apei pe diferitele parcele zonale.[25]

Deşi multe societăţi *neliterate* s-au folosit de ritual pentru a coordona acţiuni ce depăşeau capacităţile locale, doar în momentul apariţiei unui guvern centralizat identificarea activităţii locale cu aceea de la un nivel superior al organizaţiilor politice a devenit o problemă importantă. O dată cu răspândirea Imperiului Roman s-au creat şi probleme de integrare politică neîntâlnite înainte la o asemenea scară. Ce făcea dintr-un oraş din Asia Minor o parte a imperiului şi nu o unitate politică autonomă? Cum să-i fi convins pe oameni să creadă că sunt parte componentă a unui concept atât de distant şi de nebulos ca Imperiul Roman, atunci când realităţile de care se izbeau zi de zi erau soldaţii şi perceptorii, aceştia din urmă provenind în mare parte din mediul autohton? Una dintre soluţii a fost instituirea de monumente care să funcţioneze ca un memento perpetuu al apartenenţei la imperiu. La fel de importantă era şi participarea maselor la ritualuri de demonstrare a loialităţii, evenimente ce au devenit manifestaţii desfăşurate în mod regulat în viaţa comunităţii.[26]

În multe cazuri, guvernanţii au preferat să reînnoiască legăturile de dependenţă prin dramatismul – şi prin urmare mai eficace – al ritualurilor de vizite princiare. Organizând rituri de mare anvergură în localităţi răsfirate pe întreaga suprafaţă a ţinutului, oamenilor le era mai

uşor să se identifice cu cel de la putere şi în acelaşi timp devenea clară subordonarea autorităţii locale faţă de puterea centrală.

În Asia de sud-est, în secolul al XIV-lea, procesiunea de o strălucire orbitoare a unui rege din insulele Jawa, cum o descrie Geertz, demonstrează cât de răspândit era acest obicei. Convoiul regal trecea prin 210 comunităţi, pe un traseu străbătut timp de două luni şi jumătate. Sute de care trase de boi erau însoţite de elefanţi, cai şi chiar cămile importate, pentru efect. Slujbaşi şi servitori purtând însemnele regalităţii, întregul alai regal şi toate animalele înaintau anevoios, „ca într-un fel de ambuteiaj arhaic... pe drumuri înguste şi desfundate, priviţi cu uimire de ţăranii înşiruiţi de o parte şi de alta."[27]

Monarhii europeni nu se vor lăsa mai prejos în această demonstraţie-paradă a puterii. Într-o atmosferă religioasă tulbure şi plină de intrigi politice, Carol al IX-lea preia puterea şi devine regele oficial al Franţei în 1563, la vârsta de 13 ani. Dată fiind fragilitatea autorităţii noului rege, mama lui, Caterina de Medici, a hotărât că era extrem de important pentru Carol să pornească cu întreaga curte într-un turneu prin ţară. Ea spera ca astfel regele să îşi consolideze puterea şi să dezamorseze intenţiile de rebeliune ce prindeau tot mai mult contur. Şi aşa a pornit la drum cortegiul regal, într-un pelerinaj ce va dura doi ani, pe parcursul cărora vor fi efectuate ritualuri de vizită regală în peste o sută de oraşe şi sate.[28]

Aceste demersuri ritualizate de a lega periferia de centru erau în mod special importante atunci când alte sectoare ale infrastructurii se dovedeau insuficient de puternice şi atunci când exista posibilitatea iminentă ca un anume ţinut să se destrame. În cazul monarhiilor de războinici din Maroc, între secolele XVII-XIX, această practică era des întâlnită. Aşa cum ne spune Geertz, ultimii astfel de regi petreceau câte o jumătate a fiecărui an în procesiuni de acest gen în cuprinsul regatului, „pentru a demonstra scepticilor existenţa unei puteri suverane."[29]

Când o naţiune este nou creată, se recurge deseori la ritualul de subordonare a comunităţilor locale de către puterea centrală a statului. Cum a fost şi cazul Tanzaniei, entitate politică apărută după colonialism, compusă dintr-un mare număr de grupări diferite din punct de vedere cultural, fiecare cu limbă, religie şi organizare socială proprie. Guvernul noului stat era nerăbdător să îşi creeze o imagine proprie ca expresie a poporului. Pentru a realiza acest lucru au fost înfiinţate secţii locale de partid în întreaga ţară. S-au organizat mitinguri regulate în fiecare comunitate, cu scopul de a inculca un sentiment de solidaritate cu partidul naţional, ca astfel să-i conecteze pe localnici cu „acea entitate invizibilă care este statul." Aceste întruniri publice pe plan

local, cu programul lor standardizat, nu numai că făceau legătura dintre popor şi guvern, dar le ofereau localnicilor un prilej simbolic de a se identifica cu tanzanieni ce trăiau în alte colţuri ale noii ţări. În trecut, mulţi dintre aceştia fuseseră consideraţi străini; însă acum, cuprinşi de febra aceloraşi rituri, au fost redefiniţi drept conaţionali.[30]

Unul dintre procedeele cele mai răspândite şi mai potente de conectare a grupurilor locale cu o entitate naţională este desfăşurarea unei acţiuni simbolice simultane. Sărbătoarea mexicană a revoltei conduse de Hidalgo oferă un bun exemplu în acest sens, cu participarea la aceeaşi secvenţă de ritual, la exact aceeaşi oră, în toate pieţele din ţară, dându-le oamenilor impresia că fac parte dintr-o grupare socială mai mare. Liderii revoluţiei franceze au dat dovadă de o dăruire similară, calificată de Ozouf „obsesie", aceea de a-i determina pe toţi francezii să rostească jurământul de loialitate, în acelaşi moment de către toţi. Prin simultaneitate se obţine comuniunea politică."[31]

Această menire a simbolicului şi ritualului de a conecta grupuri locale la mişcarea politică naţională nu este o acţiune exclusivă a organizaţiilor guvernamentale. Cei ce doresc schimbări de ordin politic se folosesc şi ei de simbol şi ritual pentru a-şi exprima apartenenţa la o mişcare de anvergură.

Black Power din America anilor '60 este alt exemplu de unitate naţională obţinută în urma folosirii de rituri comune şi simboluri. Este un caz foarte interesant, care ne demonstrează cum nişte acţiuni locale disparate, deseori necoordonate, pot da naştere unei entităţi politice naţionale în absenţa oricărei forme de organizaţii naţionale. Ceea ce unea aceste grupuri şi i-a determinat pe participanţi şi pe public să le vadă ca o expresie a unei forţe politice unice a fost un sistem de ritualuri şi simboluri. E vorba de mitinguri, marşuri, demonstraţii şi confruntări cu trăsături caracteristice, precum lozinci şi cântece, gesturi simbolice şi îmbrăcăminte. Reacţionând în acelaşi timp şi cu aceleaşi ritualuri la unele evenimente ca asasinarea lui Martin Luther King sau condamnarea lui Huey Newton, aceste grupuri locale disparate şi-au afirmat din nou identitatea, de apartenenţă la o asociaţie mai largă.

La fel s-a întâmplat în Iran, la scurt timp după revoluţie, atunci când un grup de săteni s-au hotărât să-şi revendice dreptul de a intra în posesia unei mari suprafeţe de pământ ce aparţinea unei familii din elită. Pentru a avea succes, ei au găsit de cuviinţă să arate că exproprierea nu era un act de lăcomie sau de agresivitate, ci executarea pe plan local a politicii naţionale. Nu au luat imediat pământul în posesia lor pentru a-l exploata, ci au organizat un ritual complex de autodefinire ca executori legali ai decretelor lui Khomeini şi ai Consiliului Revoluţionar. S-au adunat la o moschee din acea regiune şi au ridicat

drapelul islamic. Cântând cântece revoluționare și strigând numele lui Alah, au pornit în marșul care a dus la ocuparea pământului care le aparținea legal.[33]

Învestire și destituire de putere

Organizațiile politice și în general sistemele politice necesită o diviziune a muncii. În toate societățile statale acest lucru presupune o ierarhizare a puterii și a statutului. Pentru a putea învesti pe cineva cu autoritate, a-l alege dintre alții, trebuie să existe un mijloc eficace de a modifica felul în care ceilalți îl privesc pe acesta, așa cum trebuie schimbată viziunea acestuia asupra felului în care se concepe dreptul lui de a-și impune voința asupra altora. Autoritatea este ideea conform căreia o persoană are dreptul de a-și exercita puterea de influență asupra comportamentului altor persoane, în sine o abstracție, iar oamenii își pot da seama cine are autoritate sau nu doar prin simboluri și ritualuri.[34] Faptul că aceeași persoană nu are autoritate la un moment dat, iar în momentul imediat următor o obține, această realizare se impune obiectivizată prin reprezentații rituale. De aceea ceremoniile de învestire a celor ce dețin puterea publică în cadrul unui guvern au un caracter universal.[35] Prin ritualuri se face distincția între individ și rolul autorității care îi este acordată, dar în același timp individul devine identificat cu acel rol. Ritualul capacitează autoritatea socială necesară învestiturii, iar forța simbolurilor facilitează efuziunea emoțională necesară acceptării puterii impuse asupra lor.[36]

„În ritualurile de inițiere", susține Cassirer, „omului i se conferă un alt nume, fiindcă ceea ce primește prin ritual e un nou eu."[37] Un om devine rege pentru că este tratat ca un rege. Ritualul are menirea de a crea putere, nu numai de a o reflecta pe cea existentă. Acest lucru devine evident atunci când autoritatea este contestată. În Anglia anului 1485, dinastia Tudor lupta cu mare dificultate împotriva armatelor rivale și nu era foarte clar cine va învinge. Ritualul încoronării lui Henry al VII-lea în acel an la Westminster și căsătoria lui cu Elisabeta, o uniune simbolică între casele rivale York și Lancaster, au fost două momente importante ce au dus la victoria lui în campania politică.[38]

Un exemplu contemporan a fost celebrarea simultană în două locuri diferite a riturilor de inaugurare prezidențială din 1986 în Filipine. În cadrul unei ceremonii rituale, Ferdinand Marcos a rostit jurământul de învestire, în timp ce, în cadrul altei ceremonii, Corazon Aquino a rostit unul la fel de solemn. Atunci cine a devenit cu adevărat președintele Insulelor Filipine? Deși aceste ritualuri erau doar una dintre multiplele

bătălii politice ce se desfăşurau la acea vreme în Manila, semnificaţia lor e foarte clară dacă ne gândim ce ar fi riscat Marcos dacă ar fi contramandat ceremonia, iar Aquino ar fi ţinut-o pe a ei în ziua stabilită. Poziţia lui, deja precară, ar fi fost definitiv compromisă.[39]

Stabilitatea sistemelor politice ierarhice depinde, în mod paradoxal, de învestirea cu autoritate a unor indivizi şi în acelaşi timp depinde de posibilitatea de a-i înlocui. Este o situaţie complicată, mai ales dacă cel ales să guverneze este proclamat ca întruchipând voinţa divină pe pământ. Poate că religiile pot aştepta câteva milenii pentru sosirea unui nou Mesia, dar sistemele politice laice necesită schimbări mult mai rapide. Un exemplu de rezolvare a acestei probleme îl găsim în cazul Shilluk-ilor, o naţiune est-africană condusă de un rege. Spiritul divin ocrotitor al acestui popor este Nyikang, care în mod normal se află în însăşi persoana regelui. Nyikang, principiul politic şi al ordinii sociale, este etern, dar nu şi regii Shilluki. Deşi regele, care este întruchiparea lui Nyikang, moare în mod inevitabil, Nyikang continuă să trăiască şi, într-un fel sau altul, se mută în noul rege. E greu de conceput cum acest lucru ar fi posibil fără ajutoril ritualului.

De fapt, atunci când un rege Shilluk moare, efigia care îl reprezintă pe Nyikang este mutată dintr-un altar din nord în altul din sud. În fiecare regiune străbătută de efigie oamenii vin în număr mare pentru a-şi manifesta credinţa şi pentru a o conduce până la districtul învecinat, fiindcă în perioada de tranziţie între cele două regnuri, spiritul lui Nyikang îşi are lăcaşul în efigie. Când în cele din urmă ajunge la periferia capitalei regale „armata" din nord, care îl însoţeşte pe Nyikang, întâlneşte armata regelui nou desemnat într-o bătălie înscenată. Armata sudului este înfrântă, iar regele, capturat de Nyikang şi dus de efigie în capitală. Aşa cum spune Evans-Pritchard, „regalitatea capturează regele." Ajunşi în capitală, spiritul lui Nyikang părăseşte efigia şi pătrunde în corpul celui ales să devină rege, iar acesta e cuprins de frisoane în momentul pătrunderii, şi astfel devine rege. Apoi efigia e dusă înapoi la altar, unde va aştepta moartea noului rege.[40]

Dacă se poate obiecta că ritualul Shilluk este o practică exotică a unui popor departe de lume, ar fi bine să ne amintim şi cazul celor două trupuri regale din Franţa şi de fraza: *„Le roi ne meurt jamais."* În Franţa, ca şi în cazul Shilluk-ilor, puterea eternă a regelui era reprezentată de o efigie şi aceasta avea un rol special în ritualurile de tranziţie între vechiul şi noul rege. O dată cu procesiunea funerară din 1498, efigia care însoţea trupul regelui era considerată ca fiind vie, iar procesiunea decurgea ca şi cum ritualurile se executau în cinstea unui rege în viaţă. Efigia reprezenta imaginea monarhului decedat, în mărime reală, cu faţa de ceară, cu ochii larg deschişi şi cu toate

însemnele regale. Cele două trupuri ale regelui erau purtate pe străzile Parisului, unul muritor, celălalt etern, sfidând moartea.[41]

La fel ca Shillukii, francezii foloseau acest ritual pentru a afirma imortalitatea demnității regale, cu toate că trebuiau să rezolve, în același timp, problema mortalității regelui. Pe scurt, efigia urma să fie înlocuită de un rege în carne și oase. Ceea ce se va realiza ulterior, cu ajutorul ceremoniilor de încoronare. E de remarcat totuși că tot așa cum efigia Shilluk-ilor, reprezentând puterea regală, învingea regele nou ales în Africa de Est, efigia regală franceză interzicea prezența regelui nou ales în Paris. Din moment ce efigia regelui decedat urma să fie tratată ca fiind în viață, în cadrul procesiunii funerare, statutul noului rege era nedeterminat. Fiindcă nu puteau exista doi regi ai Franței mărșăluind în cadrul aceleiași procesiuni, fiecare dintre ei împodobit cu însemnele regale.[42]

Adevărul este că celebrarea corectă a ritualurilor de doliu era în directă contradicție cu ritualurile de celebrare ale puterii. Noul rege, întruchiparea principiului puterii regale, nu își putea permite să apară în public îmbrăcat în doliu, fiindcă astfel compromitea propria-i strălucire de rege, însăși demnitatea regală.[43] În mod similar, membrii parlamentului francez, deși făceau parte din cortegiul funerar, nu puteau să compromită simbolurile autorității lor, înveșmântându-se în negru. Dacă imaginea de proporții reale a regelui era costumată în straie regale strălucitoare, membrii Parlamentului trebuiau să defileze în straiele lor purpurii, afirmându-și clar independența în mijlocul mării de îndoliați îmbrăcați în negru.[44]

Ritualurile exprimă continuitatea focarelor de autoritate, în ciuda schimbărilor de personal. Pentru a se apăra de pericolul ambiguității perioadei de tranziție, anumite varietăți rituale au fost promovate în scopul delimitării perioadei de interimat. Această preferință pentru tranziții rapide este perfect ilustrată de însăși Franța, dacă ar fi să comparăm ritualurile secolului al XVI-lea legate de cele două corpuri ale regelui cu evenimentele ce au avut loc pe 1 septembrie 1715, atunci când a murit Ludovic al XIV-lea. În acea zi, la palatul regal, marele șambelan, cu pană neagră la pălărie, a apărut la balconul ce dădea din dormitorul decedatului Rege Soare. Apoi a strigat: „Regele e mort!" și a reintrat în dormitor. Câteva clipe mai târziu, cu o pană albă la pălărie, șambelanul a reapărut la balcon și a strigat de astă dată: „Trăiască regele Ludovic al XV-lea! Trăiască Ludovic al XV-lea! Trăiască Ludovic al XV-lea!"[45]

Însă, în același timp, ritualurile încoronării sunt lipsite de prea multă flexibilitate, deoarece importanța lor derivă din capacitatea de a confirma că autoritatea noului guvernant nu este deloc diferită de cea a predecesorilor. Noile haine ale suveranului sunt hainele vechiului suveran, chiar dacă primul are alte măsuri. Astfel, ne putem da seama ce dile-

mă au avut de rezolvat regii-copii ai Franței, care erau nevoiți să poarte însemnele regale concepute pentru o statură adultă. În 1561, atunci când a fost încoronat Carol al IX-lea, în vârstă doar de zece ani, straiele regale erau atât de grele, că acesta a trebuit să fie ajutat să înainteze. Mai târziu, Ludovic al XIII-lea, în vârstă de opt ani la vremea încoronării și la fel de năpăstuit de greutatea veșmintelor și însemnelor regale, a trebuit să suporte aceeași umilință, să fie ridicat pe brațe și urcat pe tron.[46]

Încoronarea unui rege ca atare conține un paradox. Dacă o persoană devenea rege printr-un ritual organizat de alții, atunci el era dependent de ei pentru puterea cu care era învestit. Dar cum era posibil ca aceștia să investească puterea? Necesitatea creării unui suveran cu adevărat autocrat, nedependent de nici o altă sursă de legitimizare, a dus la schimbări în ritualul încoronării. În Evul Mediu timpuriu, la începutul secolului al IX-lea, regii din Europa occidentală erau încoronați în cadrul unor ceremonii rituale conduse de către mai-marii bisericii și astfel regele era dependent de biserică.[47] În Estul bizantin, pe de altă parte, încoronarea nu crea, în sine, un rege. Cu toate că ceremonia era importantă, fiindcă noului împărat îi era înmânată diadema, simbol al legitimității, ideea era că acesta fusese uns ca rege de către însăși voința divină. Astfel, încoronarea era pur și simplu o formă de recunoaștere oficială a dreptului de a guverna, obținut de suveran înaintea ceremoniei. Ceea ce era reflectat chiar de ritualuri. Dacă în Occident regele îngenunchea pentru învestitură, împăratul bizantin nu se pleca niciodată pe parcursul ceremoniei și, spre deosebire de omologul său occidental, nu rostea un jurământ de încoronare.[48]

Ritualul ce pecetluia autonomia puterii a fost perfectat în cazul ceremoniilor de încoronare a țarilor Rusiei. Începând cu încoronarea Elisabetei în 1742, noua țarină s-a încoronat ea însăși. Patriarhul n-a făcut decât să-i înmâneze țarinei coroana, care și-a așezat-o pe cap, demonstrând că autoritatea ei nu era vasală nici unei alte forțe exterioare.[49]

Dacă asumarea unei funcții politice este sancționată prin ritual, și destituirea din funcția respectivă se face tot așa. Fiind învestit în funcție printr-un ritual, individul trebuie separat de autoritate tot prin ritual. Atunci când are loc despuierea neprogramată de autoritate a unei persoane, acest moment scurtcircuitează derularea simbolică normală a puterii și violează imaginea puterii sacralizate; cu această ocazie se recurge la un simbolism extrem de sugestiv. Ritualul are menirea de a contopi emoții puternice – de multe ori fiind asociat cu ideea că cel de la putere a păcătuit împotriva comunității – cu ideea că dacă până adineauri individul în cauză putea să își exercite puterea asupra lor, în mod legitim, de acum înainte nu mai are cum să o facă.

O astfel de ritualizare a fost necesară în cazul contestării autorității lui Richard Nixon prin investigația întreprinsă de Congresul american în

cazul Watergate. Nu numai că Nixon fusese învestit ca preşedinte într-o ceremonie de mare efect, însă el devenise cu mult înainte punctul focal al unei ritualizări continue care impusese şi legitimase autoritatea prezidenţială. Timp de cinci ani, fiecare apariţie în public a lui Nixon necesita un ceremonial al prezentării, acompaniat de notele sentimentale ale cunoscutului „Trăiască Şeful!" Investigaţia, cu dramatismul simbolic, intensitatea simbolismului de ordin politie şi conţinutul lor emoţional, au constituit un procedeu eficace în anularea autorităţii şi destituirea lui Nixon. Dacă nu ar fi avut loc un astfel de ritual, dacă întreaga investigaţie s-ar fi desfăşurat cu uşile închise, ca numai în final să fie dat un verdict de către preşedintele comitetului numit de Congres, situaţia politică a întregii ţări ar fi fost radical diferită.[50]

Aceste ritualuri de *de-învestire* nu se limitează la anularea autorităţii celor numiţi în funcţii de conducere. Ele sunt la fel de importante în cazul delegitimizării autorităţii asociate cu simbolismul folosit de unii lideri din trecut.

Un caz ilustrativ în acest sens este campania de de-stalinizare din Uniunea Sovietică de la începutul anilor '60, ca urmare a dezvăluirii de către Hruşiov a crimelor comise de regimul stalinist. Pentru a transforma ceea ce fusese un simbol foarte potent al autorităţii politice într-un simbol al abuzului autorităţii, au fost necesare o serie de schimbări rituale. Conducerea Uniunii Sovietice a dispus ca trupul lui Stalin să fie scos din mausoleu şi astfel s-a pus capăt pelerinajului în masă la locul de veci al fostului erou. Nenumărate busturi, statui şi portrete ale lui Stalin au dispărut din clădirile publice şi de pe străzile întregii ţări. Locurile numite în onoarea lui Stalin, cazul cel mai cunoscut fiind cel al oraşului Stalingrad, au fost rebotezate în mare grabă. O dată cu lichidarea sistemului de ritualuri ce se axau pe persoana lui, Stalin a fost destituit postum de pe piedestalul autorităţii de altădată, iar cei asociaţi cu el au fost prigoniţi.[51]

Forme de comunicare

Pentru ca o organizaţie să funcţioneze adecvat trebuie să dispună de mijloace de comunicare pe plan intern şi extern, ceea ce în mare parte se întâmplă fără a se recurge la ritual. Însă se poate distinge o formă de ritual în cazul oricărei forme de comunicare al unei organizaţii, iar din moment ce mare parte din ceea ce se comunică nu este de factură inedită, natura standardizată şi repetitivă a ritualului prezintă un cert avantaj. Unul dintre cele mai importante aspecte ale ritualului în

cadrul unei organizaţii este de a-i familiariza pe noii membri cu valorile şi tradiţiile ce constituie cultura acelei organizaţii.

Ritualul este extrem de valoros pentru organizaţiile ierarhice, în activitatea de informare a naturii relaţiilor prin care se impune puterea. Prin manipularea ritualului se poate augmenta puterea indivizilor, tot aşa cum incompetenţa şi ignorarea ritualului le poate diminua puterea. Acolo unde puterea este cea mai concentrată, acolo întâlnim cele mai dramatice exemple privind importanţa ritualului. În urmă cu peste două mii de ani, un ţăran chinez, Kao-tsu, a reuşit să pună mâna pe putere şi a întemeiat dinastia Han. Neavând multă experienţă în astfel de treburi, una dintre primele măsuri luate în calitate de împărat a fost să renunţe la ritualurile de la curtea imperială, pe care le socotea desuete. Însă rezultatul acestei decizii a fost că i se arăta foarte puţin respect din partea curtenilor, care se îmbătau deseori şi subminau prin comportamentul lor disruptiv buna desfăşurare a audienţelor. Se înjurau unii pe alţii şi şfichiuiau cu săbiile lor stâlpii de lemn ai palatului. Supărat şi îngrijorat de lipsa distanţei necesare între el şi supuşi, împăratul a decretat un nou cod al ritualului. Schimbarea a fost dramatică. De acum înainte împăratul nu mai apărea la curte pe propriile-i picioare, ci era purtat pe o litieră, precedat de sute de curteni cu pancarte şi drapele, anunţându-i sosirea. Toţi cei prezenţi se ridicau în picioare şi toastau în cinstea suveranului. Era de-acum un împărat adevărat, nu doar un ţăran ajuns la putere.[52]

Nu numai că ritualul informează despre autoritatea unui şef de stat sau de organizaţie; ritualul este foarte important atunci când se urmăreşte obţinerea unor poziţii politice importante în cadrul acelui stat. Roma antică ne permite să ilustrăm acest fapt, fiindcă liderii militari ai acestui imperiu orientat spre război îşi afirmau puterea şi prestigiul prin ritualurile triumfale de intrare în oraşe. Astfel de intrări erau deja bine puse la punct de pe vremea etruscilor. În secolul al VI-lea î.Ch., generalii victorioşi, cu coroane de aur, în togi purpurii şi feţele vopsite cu roşu, apăreau pe carele lor de război, agitând sceptre cu măciulii în formă de vultur. Autorităţile romane au recunoscut importanţa acestor intrări triumfale ce asigurau o poziţie de putere pentru celebrat, iar Senatul a încercat să obţină dreptul de a le controla desfăşurarea. Au fost date legi care stabileau criteriile necesare pentru un astfel de privilegiu. Generalul trebuia să fi înfrânt o armată inamică străină şi să fi ucis cel puţin cinci mii de oameni. Înainte de a autoriza o astfel de ceremonie, Senatul întâlnea candidatul în afara oraşului pentru a se convinge de valabilitatea cererii acestuia, de a fi onorat cu ritualuri de eroizare.

Impactul unor astfel de ceremonii – au avut loc aproximativ o sută în decursul celor 150 de ani din 220 până în 70 î. Ch. – era imens.

Magistraţi şi senatori conduceau procesiunea de-a lungul străzilor oraşului, urmaţi de trâmbiţaşi şi de care încărcate cu pradă de război: arme, aur, argint, obiecte de artă şi alte lucruri de valoare. Urmau picturi şi modele din teritoriile cucerite şi erau prezentate coroanele de aur făcute cadou generalilor de către oraşele înfrânte. Un bou îngreuiat de podoabe, şi care urma să fie sacrificat în onoarea lui Jupiter, era însoţit de preoţi ce purtau vase rituale. Apoi treceau captivii, în lanţuri. În urma tuturor apărea generalul victorios, aşezat pe carul învelit în catifea, învăluit în abur de tămâie. În îmbrăcămintea lui de paradă, generalul ţinea într-o mână o ramură de laur, iar sceptrul cu măciulia în formă de vultur în alta. Deasupra capului lui, un sclav ţinea o coroană de aur. Însoţit de copiii lui, generalul era urmat de ofiţeri călare sau pe jos. Aceştia, la rândul lor, conduceau mulţimea soldaţilor care intonau cu mare bucurie imnuri de glorie în cinstea generalului. Odată ajunşi în Roma, prizonierii erau decapitaţi, spânzuraţi sau sacrificaţi. După ce generalul mergea la Capitoliu şi depunea ramura de laur pe braţele statuii lui Jupiter, era sărbătorit în templul din vecinătatea Senatului. Nimeni dintre participanţii sau simplii spectatori la astfel de intrări triumfale nu-l va uita de acum înainte pe acesta.[53]

Ritualul nu este folosit numai pentru a informa că o persoană trebuie onorată mai mult decât ceilalţi; este folosit şi ca să instituie norme de putere în cadrul unei organizaţii, fie ea Imperiul Chinezesc sau o firmă de avocatură din New York, fie că are loc la mormântul cuiva sau în biroul altcuiva. Atunci când conducătorii sovietici se adunau la Moscova pentru a trece în revistă trupele, ordinea în care erau aşezaţi relativ la cel ce deţinea puterea centrală simboliza şi reprezenta locul lor în ierarhia autorităţii şi puterii. Ceea ce nu e ceva nou; obiceiul de a folosi spaţiul fizic în ritualuri pentru a informa asupra statutului cuiva poate fi regăsit de-al lungul întregii istorii a umanităţii.[54]

Comunicarea de mesaje prin dramatizarea ritualului este mult mai eficace decât informarea prin declaraţii verbale. Chiar mai mult, în multe situaţii exprimarea verbală directă a diferenţelor de statut dă naştere mai degrabă la nemulţumiri printre cei de rang inferior decât exprimarea aceluiaşi mesaj prin intermediul ritualului. Acest rol al ritualului devine extrem de important atunci când avem de-a face cu un conflict între normele oficiale privitoare la ierarhia celor ce deţin puterea şi ierarhia reală a relaţiilor de putere.

Ceea ce nu înseamnă că exprimarea rituală a statutului nu dă niciodată naştere la conflicte. Celor ce deţin funcţii importante nu le place deloc să renunţe la nici un fel de privilegiu de ritual, decât dacă rezistenţa lor la schimbare le-ar scădea din autoritate şi din putere. Nu de puţine ori s-a ajuns ca participanţii la ritualuri politice să se ia la

bătaie, fiindcă fiecare vroia să fie cât mai aproape de guvernant. La încoronarea lui Carol al V-lea de către papa Luca al X-lea în 1530 în Bologna, de exemplu, s-a încins o bătaie pe cinste între ambasadorii din Ferrara, Genova şi Siena din pricina felului în care erau aşezaţi. După cum ne relatează un martor ocular: „Unul dintre cei din Genova l-a prins de păr pe arhiepiscopul din Siena... şi l-a tras pe spate; iar unul din Siena îi smulgea barba celui ce-l trăgea de păr pe arhiepiscop." Luând în consideraţie statutul bătăuşilor şi importanţa simbolică a momentului, a trebuit ca regele Carol să fie întrebat ce era de făcut. Acesta a dat ordin ca toţi combatanţii să fie daţi afară.[55]

Ritualul îşi îndeplineşte menirea de a informa nu numai despre relaţiile de putere din cadrul elitei politice, dar şi dintre cei puternici şi cei lipsiţi de putere. Acest lucru se întâmplă nu numai în contextul organizaţiilor structurate formal, dar şi în definirea relaţiilor politice în afara oricărui context formal. În multe societăţi rurale, de exemplu, oamenii depind de protecţia oferită de un protector care la rândul lui depinde, ca putere şi statut, de numărul de „clienţi" pe care e capabil să şi-i procure. Deşi relaţiile dintre protector şi clienţi sunt importante pentru sistemul politic, ele nu au o existenţă organizaţională formală şi nici o bază legală. Pentru ca acest mecanism să funcţioneze trebuie să existe un sistem prin care oamenii să îşi exprime faţă de un anume protector dorinţa de a fi ajutaţi şi, reciproc, un sistem prin care protectorul acceptă sau nu să-şi exercite rolul faţă de acel client. Acest lucru nu e sancţionat de un contract scris, ci de ritualuri standardizate din cultura respectivă.

În multe cazuri, aceste ritualuri presupun oferirea anumitor daruri de către client protectorului, în anumite circumstanţe ceremoniale sau prin formule speciale de adresare. Atunci când doi bărbaţi se întâlnesc în mediul rural, în Turcia de exemplu, ei îşi comunică unul altuia că sunt egali, dându-şi mâna, însă pentru a-şi exprima dependenţa unuia faţă de celălalt, cel inferior ca statut îi ia mâna celuilalt şi i-o sărută, închinându-se, ca apoi să o aducă la frunte. Iar în cazul în care cel cu statut superior nu doreşte ca relaţia de dependenţă să fie validată în mod public, atunci el îl forţează pe celălalt să dea mâna cu el ca între doi egali.[56]

Chiar dacă ritualul are importante funcţii informaţionale în cadrul organizaţiilor sau statelor, acesta este la fel de important ca mijloc de comunicare între organizaţii şi între state. Atitudinea politică a unei organizaţii este deseori mult mai uşor de comunicat, şi chiar mai credibil, prin ritual decât prin simple declaraţii în scris, sau decât prin viu grai. Prin prisma acestui principiu trebuie înţeleasă polemica dintre Partidul Socialist şi Comunist din Italia anului 1986. Fusese programată

o mare demonstraţie de pace pe străzile Romei, iar unul dintre sponsorii de bază (unul dintre cei care patronau manifestarea?) era Partidul Comunist Italian. Socialiştii au refuzat să se implice în acest marş pentru pace, pe motiv că cei din partidul comunist nu erau la fel de imparţiali ca socialiştii atunci când se punea problema agresiunilor internaţionale. Şi care a fost cea mai bună dovadă împotriva comuniştilor? Faptul revelator, s-a afirmat în editorialul ziarului partidului socialist, era că niciodată comuniştii nu demonstraseră împotriva represiunii din Cehoslovacia sau Polonia, împotriva tancurilor ruseşti ce trecuseră peste Ungaria, împotriva invaziei Sovietice din Afganistan sau împotriva intervenţiei militare a vietnamezilor în Cambodgia. „Ştim că au criticat şi s-au revoltat, dar n-au ieşit în stradă să demonstreze."[57] În acest caz, adevărata orientare a unui partid politic este identificabilă în ritualurile sale şi nu în declaraţiile publice.

Ritualul ca formă de comunicare între state este, bineînţeles, dezvoltat la înalt nivel de protocolul internaţional. Dacă ar fi să considerăm eventualitatea în care un conducător al unei ţări ar vizita o alta şi anumite ritualuri n-ar avea loc – imnul naţional al acelei ţări n-ar fi intonat şi drapelul acesteia n-ar fi la fel de onorat ca cel al gazdelor, în cadrul unei treceri în reviste a trupelor – cu siguranţă s-ar crea serioase tensiuni internaţionale. De exemplu, în 1986, din cauza unor dereglări organizatorice, atunci când a ajuns la Reykjavik pentru a se întâlni cu preşedintele Reagan, liderul sovietic Gorbaciov nu a fost aşteptat de şeful statului islandez. Pe Gorbaciov l-a supărat atât de tare această eroare, pentru care vinovat era ambasadorul sovietic din Islanda, încât la reîntoarcerea la Moscova, Gorbaciov l-a destituit.[58] Probabil că săracul emisar nu era familiar cu versul lui John Lyly":

> „Fiindcă cel ce-a fost obişnuit să-nghită state după state care mai de care
> Trebuie hrănit, pe lângă carne, cu urale."[59]

Ritualul nu este doar o formă de respect ce se arată unor diplomaţi sau şefi de state de peste hotare. Astfel de ritualuri au deseori menirea de a impresiona puteri străine cu forţa şi bogăţia ţării gazdă. Cu patru secole în urmă, la mijlocul secolului al XVI-lea, Caterina de Medici, a cărei procesiune ceremonială în Franţa durase doi ani, a organizat o serie de sărbători magnifice la curtea ei, în onoarea demnitarilor străini; acestea erau concepute cu scopul de a demonstra că ţara ei nu era aproape de ruină. Catolicii şi protestanţii puteau foarte bine să se războiască, trezoreria ţării goală, regele un băieţel naiv, dar să recunoşti gravitatea unei astfel de situaţii şi să reduci, sau chiar să suspenzi, ritualurile de la curte ar fi putut fi interpretat ca un mesaj de capitulare pentru vecinii Franţei.[60]

Rolul ritualului de a impresiona puteri politice străine este evident în cazul administrațiilor coloniale, unde s-a pus un mare accent pe astfel de demonstrații, ca o formă de comunicare a ceea ce însemna puterea și autoritatea guvernanților. Evenimentul a căpătat de fiecare dată o tentă rituală locală, de superioritate colonială, deși, ocazional, guvernanți indigeni au fost delegați pentru o lecție de ritual în patria colonizatorilor.

Acesta este și cazul lui Yeta, conducătorul celor din Barotseland, care în 1937 a pornit din, așa cum se numea atunci, Rhodesia de Nord, spre Londra, pentru a participa la încoronarea regelui. La început Yeta urma să se întâlnească cu regina Maria. A fost condus printr-un coridor extrem de larg, i s-au deschis uși impozante, ca apoi să ajungă în fața reginei, care îl aștepta într-o încăpere uriașă. A urmat întâlnirea cu regele și Yeta a îngenuncheat în fața monarhului și l-a onorat cu salutul regal al celor din Barotse. Celebrarea ritualurilor încoronării, deși la o scară mult mai mare și mai opulentă decât fusese obișnuit să vadă, nu a fost un prilej de nedumerire pentru el, fiindcă astfel de ritualuri ale guvernanților țineau în egală măsură de politica statelor africane și a celor europene.[61]

Yeta nu era primul lider african invitat de casa regală britanică din Anglia, și nici primul „student" în materie de ritual față de ierarhia colonială a puterii. În 1919, Marele Șef din Basutoland, din sudul Africii, venise la Londra pentru a fi primit în audiență la rege. Dar când acesta a cerut permisiunea ca la întoarcere să se oprească la Roma, Anglia a refuzat. Se temea că potențiala superioritate a splendorii unei recepții la Vatican îl va determina pe Marele Șef să tragă concluzia că papa era mai important decât regele.[62]

Este însă foarte puțin probabil ca aztecii să fie întrecuți în materie de ritual în ceea ce privește impresionarea solilor altor popoare. La ocazii speciale, ca aceea a inaugurării unui nou templu, aztecii invitau regi și demnitari din țările vecine pentru a participa la aceste ritualuri, din care întotdeauna făceau parte sacrificiile umane. Cum cele mai multe dintre victimele sacrificate erau prizonieri de război, deseori se întâmpla ca cei invitați să urmărească dezmembrarea în public a propriilor războinici.[63] Forța mesajului comunicat de azteci despre puterea statului lor este foarte pregnant ilustrată în descrierile contemporane acestor rituri, iar unele descrieri au supraviețuit până astăzi.

În cadrul ceremonialului aztec, sacrificiul de vieți omenești adus zeilor ocupa un loc central. La capătul unor șiruri lungi de trepte din piatră se găsea un altar, iar în fața acestuia – o platformă de piatră. Una câte una, victimele erau conduse la locul supliciului – multe dintre ele văitându-se în timp ce suiau. Erau așezate pe platformă, cu fața spre

cer, cu spatele dureros de arcuit, legaţi de mâini şi de picioare. Cu un cuţit de cremene, cel ce oficia ceremonia despica pieptul întins al victimei şi îi reteza inima, pe care o izbea de altar, o lăsa să cadă la pământ, şi se putea vedea cum continua să bată. Între timp, corpul neînsufleţit era rostogolit pe trepte şi preluat de un soldat, cel care făcuse victima prizonier. Norocosul înhăţa cadavrul şi dispărea cu el, urmând să devină o masă îmbelşugată pentru rude şi prieteni. În acest timp, la altar, preotul mânjea cu sânge buzele zeilor sculptaţi în piatră, hrănindu-i.

Pentru riturile cu o importanţă specială pentru statul aztec, ceremoniile aveau loc în capitală şi erau de o mare spectaculozitate, cu lungi şiruri de victime, care aşteptau să onoreze statul aztec. Atunci, ca şi în celelalte cazuri de o importanţă majoră, un prizonier de rang era păstrat pentru un anume moment al ritualului. Demnitarul captiv nu suferea umilitoarea rostogolire a trupului său pe treptele altarului. El era jupuit, cu mare artă, pentru ca Montezuma, „stăpânul" imperiului aztec, să se poată îmbrăca în pielea acestuia şi să execute un dans ezoteric. Iar dacă această ceremonie nu îi copleşea pe invitaţi sau nu îi convingea îndeajuns de puterea imperiului aztec, perindarea prin faţa miilor de cranii înşirate meticulos, aparţinând victimelor sacrificate anterior, reuşea să clarifice orice nedumerire. Ar fi foarte greu de găsit un exemplu mai izbitor de exagerare în ritual.[64]

3. LEGITIMITATE ŞI MISTIFICARE

Pentru cei din Bunyoro, un popor de agricultori din Uganda, Mukama era puterea absolută, stăpânul regatului şi cea mai înaltă autoritate. La moartea lui urma, prin legea succesiunii, ca unul dintre fii să preia frâiele regatului. Însă nu exista o lege care să determine în prealabil care fiu anume avea dreptul să guverneze. Deoarece Mukama avea multe neveste şi prin urmare mulţi fii, moartea regelui ducea la lupte interne. Fiecare frate îşi mobiliza aliaţii, se luptau unii cu alţii, iar prinţul învingător urca pe tron, călcând, literalmente, peste cadavrele fraţilor săi. Pentru a face un rege dintr-un prinţ fratricid se organizau o serie de ritualuri extrem de elaborate.

Bunyorezii păstrau corpul regelui, după ce în prealabil îl curăţaseră de intestine, uscându-l la foc mic. Odată cunoscută identitatea prinţului victorios, acesta revenea la cadavrul regelui, căruia îi disloca mandibula. Apoi noul rege o îngropa în locul unde se construia un lăcaş, care urma să adăpostească însemnele regale ale celui decedat. Deşi se descotoroseau de restul cadavrului fără nici un fel de ceremonie, mormântul care adăpostea mandibula regală va fi pentru multă vreme un loc de venerație.

În ritualurile de accedere care urmau, regele novice se supunea unei băi ceremoniale, era bărbierit, i se făcea manichiura, apoi era masat cu un ulei special şi colorat cu cretă albă. Se sacrificau animale, iar regelui i se înmânau o varietate de simboluri politice şi militare: sulițe, arc, săgeți şi pumnal. Un reprezentant al regiunilor învecinate, aflate sub dominația bunyorezilor, îi aducea în dar câteva brățări de fildeş şi de cupru, un fel de tribut simbolic. În final, noul rege trăgea câte o săgeată spre cele patru puncte cardinale, proclamând: „Săgetez astfel țările pe care le voi înfrânge." Iar dacă mai târziu autoritatea lui nu se va fi micşorat, în fiecare an va repeta multe dintre aceste ritualuri.[1]

Marea Expediție era sărbătoarea care celebra acea zi din 1838, când 468 de *afrikaners* (*voortrekkers*) însoțiți de servitori şi de 60 de

slujbaşi africani şi-au aşezat carele în cerc şi au respins o mult mai numeroasă armie de războinici zulu. Bătălia se va dovedi a fi un moment de răscruce în impunerea dominaţiei albilor asupra localnicilor din Natal. Un secol mai târziu, aflaţi încă sub oblăduire britanică, naţionaliştii Afrikaner au pronosticat aproprierea zilei în care vor guverna o Africă de Sud independentă şi au reconstituit evenimentul de odinioară, cu opt care trase de boi, fiecare purtând numele unuia dintre eroii expediţiei originare, şi fiecare a ales un traseu ce trecea prin diferitele aşezări populate de albi. În fiecare aşezare, *afrikanerii* entuziaşti întâmpinau carele ce se întâlneau în final pe un deal de lângă Pretoria.

Pe 16 Decembrie 1938, exact o sută de ani după acel eveniment sacru, o sută de mii de afrikaneri – o zecime a întregii populaţii de afrikaneri – s-au adunat pentru a celebra aşezarea pietrei de temelie a unui monument Voortrekker. În cinstea acestui moment bărbaţii şi-au lăsat bărbi, iar femeile purtau rochii de modă veche, ca acelea ale voortrekkerilor. Aşa cum descria un jurnalist evenimentul: „Femei şi bărbaţi au privit înmărmuriţi vehiculele caraghioase care ajutaseră la înfiinţarea statului, şi au amuţit, în adoraţie... Afrikanerii veniseră în pelerinaj la simbolul nou instituit al naţiunii. De la focul aprins la fostul comandament al tribului zulu o ştafetă de băieţi a străbătut cu torţe întreaga ţară. Ajungând în Pretoria, ei au fost înconjuraţi de femei, care, aplecându-se deasupra flăcărilor, şi-au ars dantela batistelor şi bonetelor, în amintirea acestui eveniment. Spre finalul ceremoniei, mulţimea a intonat imnul afrikaner, *Die Stemt van Suid Afrika,* acordurile acestuia răsfrângându-se deasupra oraşului de la poalele colinei. Aşa cum a explicat un lider politic afrikaner: „Marea Expediţie a însemnat crearea sufletului acestui popor. A fost leagănul acestei naţiuni. Ne va îndruma întotdeauna pe calea cea bună, va fi farul ce ne va lumina noaptea de cumpănă."[2]

Pentru mulţi analişti, rezultatul de natură politică determinat de ritual duce în primul rând la legitimizarea sistemului existent şi a deţinătorilor puterii din cadrul acestuia. Această teză are o istorie veche, dar numai o dată cu scrierile lui Durkheim la începuturile acestui secol a primit o formă modernă social-ştiinţifică. Durkheim argumenta faptul că prin ritual oamenii proiectează într-un plan cosmologic ordinea seculară şi social politică în care trăiesc. Prin intermediul ritualului oamenii dau valoare de simbol „sistemului de relaţii sociale «corecte» dintre indivizi şi grupuri."[3]

Peste tot în lume oamenii au tendinţa de a sacraliza climatul social politic în care trăiesc. Nu ne simţim deloc bine dacă încercăm să identificăm societatea noastră ca pe un produs arbitrar al istoriei culturii, al adaptării la mediul înconjurător şi al confruntărilor politice.

În schimb, atribuim un sens cosmologic ordinii politice, în credința că societatea în care trăim a fost într-o anumită măsură impusă de o forță divină, că ea este o reflectare a unui țel superior.[4] În mod repetat, antropologii i-au acuzat pe occidentali de etnocentrism, de convingerea că societatea lor, căreia i s-ar fi încredințat o misiune divină, e superioară altora. Și totuși, pretutindeni – de la vânătorii și culegătorii arhaici până la națiunile moderne – pe toți oamenii îi caracterizează această trăsătură. Toți își închipuie că societatea lor reprezintă ordinea cea mai firească și mai corectă, participând la riturile colectivității ce exprimă și reînnoiesc această credință. Fiecare sesiune a Congresului Statelor Unite începe cu o invocație a înțelepciunii divine; cum începeau și adunările senatului roman acum două milenii. Într-adevăr, încăperea unde se adunau senatorii romani era un templu, cum e considerat și sediul Congresului american.[5]

Conferind un caracter sacru sistemului politic, prin intermediul ritualului, oamenii nu fac decât să legitimeze puterea deținută de liderii politici. Betelheim susține că există o trăsătură general umană, aceea de a conferi politicianului victorios calități de semizeu. El consideră că această tendință își are izvorul în frica oamenilor, că puterea nemaipomenită a conducătorului s-ar putea abate asupra lor. Prin ritual se exprimă speranța și credința că cel de la putere nu este supus capriciilor umane. Cu cât este mai mare riscul ca puterea liderului să-i afecteze în mod negativ, „cu atât mai necesară nevoia de a nega acest risc și de a avea încredere în virtuțile acestuia."[6]

Deseori proslăvirea prin ritual a conducătorului continuă și după moartea acestuia, cu scopul de a legitimiza post-mortem, în multe cazuri, guvernanții și regimul pe care îl moștenesc. Așa am moștenit sloganul sovietic: „Lenin a trăit, Lenin trăiește, Lenin va trăi." și într-adevăr el continuă să existe, deși corpul lui se află sub sticlă de peste șapte decenii. Mausoleul din Piața Roșie era centrul simbolic al Moscovei și al țării, cu lungi cozi de pelerini ce soseau din toate colțurile Uniunii Sovietice pentru a-și aduce omagiul. Urmând exemplul multora care înfruntaseră pericole mult mai benigne, Iuri Gagarin l-a vizitat pe Lenin înainte de a fi lansat pe orbită, pentru a prinde forțe noi înaintea istoricei expediții, iar la reîntoarcere i-a dat raportul conducătorului nemuritor. Marile sărbători din Piața Roșie atingeau întotdeauna punctul culminant atunci când conducătorii se adresau în același timp unui Lenin tăcut și unei audiențe tot mai animate. Cine nu lua în serios aceste ritualuri de supunere risca să provoace o reacție negativă, nu numai din partea elitei politice, dar și a omului de pe stradă. Corpul lui Lenin devenise o icoană a regimului sovietic; lipsa de respect pentru ritualul ce-l onora era socotită drept sacrilegiu.[7]

Oare să însemne asta că stabilitatea politică a societăților stratificate depinde de credința populară în legitimitatea sistemului și a deținătorilor puterii? Iată ce crede Durkheim: din moment ce oamenii își idolatrizează societatea prin intermediul ritualului, legitimitatea politică este o trăsătură comună tuturor societăților stabile. La rândul lui, ritualul joacă un rol major în formarea și exprimarea acestui consens social.

Este posibil să acceptăm teza lui Durkheim privitoare la importanța ritualului în legitimizarea sistemelor politice și a deținătorilor puterii fără să subscriem la accepțiunea conform căreia ritualurile nu fac decât să confirme în mod automat orice sistem politic în exercițiu. Într-adevăr, dacă ar fi să acceptăm cel de al doilea punct de vedere, ritualul ar trebui interpretat, în mod greșit, doar ca o forță politică conservativă inerentă, fără a juca nici un rol în conflictele sau schimbările politice.

Cele mai răspândite alternative ale principiului de consens social al legitimității politice sunt cele inspirate de perspectiva marxistă, sau, *in extenso*, de toate teoriile bazate pe ideea că în societățile stratificate conflictul de interese este adânc înrădăcinat. Dar chiar și printre partizanii acestei orientări există considerabile diferențe de opinie privitoare la natura și importanța legitimizării politice. Conform unei ramuri anume a teoriei marxiste, ideile clasei guvernante devin ideile de conducere ale întregii societăți, și astfel se asigură o justificare ideologică pentru existența unor contradicții în cadrul puterii. În unele privințe, această perspectivă este similară cu cea a lui Durkheim: amândouă împărtășesc o viziune majoritară a lumii politice de către membrii societății, cu ritualuri ce au menirea de a exprima și reîmprospăta această viziune. Diferența între cele două perspective este că cea marxistă consideră agentul schimbării ca fiind localizat în infrastructura materială și economică. Schimbările din infrastructură – care apar atunci când se trece la noi moduri de producție – determină în ultimă instanță schimbările din cadrul sistemului politic și a ideologiei corespunzătoare, ca de altfel și schimbările sistemului de ritualuri.

Alți teoreticieni ai conflictului (din cadrul puterii *n.n.*) pun mai puțin accentul pe funcția unificatoare a ideologiei clasei guvernante și își îndreaptă atenția spre relațiile de putere ca principalele mecanisme prin care se obține aderența populară la sistemul politic. Conform acestui punct de vedere, oamenii își acceptă poziția de muncitori exploatați și de cetățeni lipsiți de putere nu fiindcă ei cred în virtuțile morale ale sistemului, ci pentru că nu au de ales, din punct de vedere practic. Pentru a se hrăni pe ei și pe familiile lor trebuie să-și găsească un loc de muncă; iar din moment ce toate locurile de muncă se găsesc sub controlul unei minorități privilegiate (proverbialul proprietar al mijloacelor de producție), ei trebuie să respecte condițiile impuse de

această clasă, dacă vor să-şi câştige existenţa. Faptul că agreează un sistem sau nu are foarte mici repercusiuni pe plan politic.[8]

Sunt multe de spus în această privinţă. Oamenii nu se comportă aşa cum se comportă pentru că ei cred în corectitudinea comportamentului lor. Oamenii se comportă deseori într-un anume fel fiindcă îşi dau seama că celelalte alternative ar putea avea consecinţe şi mai nefavorabile pentru ei. Şi totuşi, ar trebui să fim sceptici cu ideea că majoritatea oamenilor ce compun o societate complexă acceptă acel sistem politic fără să creadă în legitimitatea lui. Însă datele pe care le deţinem sugerează faptul că în marea majoritate a cazurilor, în sistemele politice de o stabilitate politică considerabilă, ideea legitimităţii este împărtăşită pe scară largă. Atunci când sistemul este perceput ca fiind nelegitim, acesta este instabil. De aceea este important ca cei ce deţin puterea să confere sistemului cât mai multă legitimitate şi prin urmare să-şi legitimizeze propria lor poziţie privilegiată în acel sistem. Una dintre modalităţile prin care se realizează acest lucru este ritualul.

Atunci când analizăm mărturii istorice sau viaţa în ziua de azi, ceea ce ne impresionează nu sunt revoltele celor oprimaţi care se înverşunează să distrugă sistemul politic exploatator, ci covârşitoarea conformitate a celor ce trăiesc în aceste societăţi. Aşa cum scrie Piven: „Oricât de cruntă ar fi soarta lor, oamenii rămân supuşi, adaptându-se arhetipurilor tradiţionale ale vieţii de zi cu zi din comunitatea lor, în credinţa că acele arhetipuri sunt în aceleaşi timp şi inevitabile, şi juste." Majoritatea oamenilor *acceptă* convenţiile societăţii în care s-au născut, fiindcă acestea, de regulă, le dau impresia că aparţin „singurei realităţi posibile."[9] Desigur, cei ce beneficiază cel mai mult de pe urma unei astfel de inegalităţi fac tot ce le stă în putinţă să încurajeze această credinţă în legitimitate, sau cel puţin în cea a convenţiilor. Acest lucru e valabil nu numai pentru statele-naţiuni moderne, ci pentru toate societăţile în care unii oameni deţin puterea în dauna altora. Aşa cum se exprimă Bloch: „Tocmai acest proces, prin care implementarea puterii este resimţită ca un fapt firesc al realităţii, face ca realitatea de tip tradiţional să funcţioneze."[10]

Unul dintre motivele pentru care ritualul este un mijloc de legitimizare atât de eficace este faptul că face posibilă asocierea unei imagini anume despre univers cu un puternic ataşament emoţional faţă de acea imagine. Ritualurile sunt compuse din simboluri ce întruchipează idei definitorii despre felul în care este construită lumea. Dar în acelaşi timp, fiindcă antrenează oamenii într-o acţiune socială standardizată, deseori cu o mare încărcătură emoţională, ritualurile fac din aceste simboluri o realitate evidentă, şi este încurajat ataşamentul emoţional faţă de ele. Aşa cum scrie Victor Tumer, ritualul „este prin excelenţă

acel mecanism care, în mod periodic, transformă obligatoriul în dezirabil." Prin ritual, „simbolul dominant contopeşte norme etice şi juridice cu stimuli emoţionali puternici." Turner continuă:

„În momentul acţiunii rituale, prin impulsionarea socială şi prin stimuli imediaţi, de natură fiziologică, ca muzica, dansul, cântecele, alcoolul, tămâia şi îmbrăcămintea ciudată, simbolismul ritualului... determină o polarizare a calităţii înţelesurilor. Norme şi valori, pe de-o parte, devin saturate cu emoţii, iar pe de altă parte emoţiile primare şi năvalnice sunt înnobilate prin contactul cu valorile sociale. Iritarea produsă de constrângerea morală se transformă în „iubirea de virtute."[11]

Acesta este un unghi impresionant de abordare a rolului politic al ritualului, deşi magnitudinea influenţei acestuia nu este recunoscută. Convenţiile sociale nu sunt pur şi simplu validate prin ritual, iar funcţia ritualului nu este eminamente una de legitimizare a convenţiilor politice dominante într-o societate. Aşa cum observă Turner, ritualul este un mecanism eficace de fuziune a simbolurilor realităţii sociale cu emoţii puternice ce pot fi stârnite de spectacolul ritual. Dar aceste simboluri pot fi şi simboluri ale schimbării, ale revoluţiei, şi nu neapărat ale stabilităţii.

Liderul politic care urmăreşte să dea publicului impresia că este un campion al justiţiei, al dreptăţii şi al bunăstării majorităţii are cele mai multe şanse de a lăsa o impresie de durată dacă recurge la o ilustrare dramatică a propriei imagini, decât dacă şi-ar expune intenţiile printr-o simplă elocuţiune. Apariţia lui trebuie să fie încărcată de simboluri adecvate, ajutat de o echipă de actori colaboratori. Astfel, deţinătorii puterii, sau cei ce aspiră la putere, încearcă să propage viziunea unei eventualităţi politice pe care şi-o doresc nutrită de către majoritatea populaţiei. Momentul dramatic nu numai că pune în scenă o posibilă viziune a acestei eventualităţi, dar în acelaşi timp declanşează o reacţie emoţională care înlesneşte asocierea noţiunilor de bine şi rău cu elementele acestei viziuni. În definitiv avem de-a face cu o dramă morală, nu numai cu o reprezentaţie instructivă.[12]

Un episod din istoria colonială a Africii demonstrează cum cei ce deţin puterea se pot folosi în mod conştient de ritual pentru a manipula impresii şi a-şi legitima regimul. În 1924, Sir Herbert Stanley a devenit primul guvernator britanic a ceea ce se numea atunci Rhodesia de Nord, şi moştenise o situaţie politică tulbure. El a dat vina pe metodele de exploatare ale Companiei Britanice Africa de Sud, care deţinuse anterior autoritatea în regiune. Pe scurt, localnicii nu aveau o imagine prea bună despre guvernanţii britanici. Planul lui Stanley era de a substitui acestei imagini pe cea a paternalismului imperial: de acum încolo autoritatea britanică se va baza pe gloria şi grandoarea Coroanei Britanice, nu pe cea a superiorităţii armatei coloniale.

Reuşita stratagemei lui Stanley a fost facilitată de o vizită planificată în colonie de către viitorului rege al Angliei, Prinţul de Wales. Dacă ar fi fost organizată corespunzător, vizita acestuia ar fi putut impune imaginea vastei puteri a Imperiului şi imaginea unui tătuc regal iubitor. Stanley n-a lăsat nimic la voia întâmplării şi a trimis prinţului aceste deziderate în scris: „Ar fi extrem de binevenit dacă la întâlnirea cu indigenii, majestatea voastră ar fi îmbrăcată într-o uniformă mai impresionantă decât cea de safari." Dacă mai era posibil ca prinţul să nu priceapă aluzia, scrisoarea continuă: „Permiteţi-mi să menţionez că cei din poliţie, a cărei mari majorităţi au făcut armata, sunt foarte mândri de medaliile lor şi întotdeauna dispuşi să le admire pe ale altora. Ar fi un moment de mare efect dacă majestatea voastră ar consimţi să poarte un număr cât mai mare de medalii şi decoraţii la parada poliţiştilor."

Familia regală nu era chiar lipsită de experienţă în această privinţă şi e foarte puţin probabil ca indicaţiile lui Stanley să fi fost necesare sau binevenite. Cu ocazia primei vizite a prinţului, la întâlnirea cu marile căpetenii indigene, acesta era îmbrăcat în uniforma purpurie a Gărzii Galeze, cu pieptul acoperit de medalii strălucitoare. Conform unui comunicat colonial, una dintre căpetenii, reîntorcându-se de la ceremonie, a declarat că prinţul „strălucea aşa de tare în uniforma lui, că nu ne puteam uita la el." Dacă într-adevăr o astfel de declaraţie a fost făcută, nu vom şti niciodată, dar e limpede că oficialităţile coloniale erau de părere că ceremonia organizată în onoarea prinţului avusese efectul scontat."[13]

Nu toate ritualurile ce conferă legitimitate convenţiilor politice sunt un produs elaborat în mod deliberat. Ar trebui ca în concepţia noastră despre universul politic să facem loc şi pentru forţele subconştientului, care ne conduc în viaţă. Deşi oamenii manipulează ritualul în mod conştient în scopuri politice, uneori ei inventează, corectează sau reîmprospătează formele rituale ce vor avea cu siguranţă un efect asupra politicului, însă fără să le fie clar în ce va consta acel efect.[14]

Poate că un exemplu ne va ajuta să facem acest punct de vedere mai clar. Unul dintre cele mai des întâlnite procedee de legitimizare a unei decizii politice (şi în general a unui sistem politic) este acela de a organiza şedinţe şi de a discuta aceste decizii. Din moment ce, teoretic vorbind, toţi participanţi au dreptul să spună ce gândesc, aceste şedinţe dau impresia că deciziile luate sunt rezultatul procesului în care ei, sau cel puţin alţi indivizi asemeni lor, au fost implicaţi. Totuşi, se ştie că în majoritatea cazurilor traseul politic urmat de acea decizie, după astfel de şedinţe, nu este foarte influenţat de conţinutul dezbaterilor. Chiar mai mult, forţe simbolice puternice sunt activate la aceste şedinţe, în scopul limitării drastice a genului de critică sau de idei alternative ce pot fi exprimate cu această ocazie.

Deal şi Kennedy se referă în studiul lor despre rituri şi ritualuri ale marilor corporaţii la astfel de şedinţe ca la „nişte oportunităţi pentru manageri de a organiza evenimente care dramatizează credinţe şi valori culturale."[15] Similar, în sfera politicului, aşa cum susţine Edelmam, „Protocoalele guvernamentale... *sunt* de fapt formalităţi necesare pentru supunerea generală în faţa convenţiilor dorite de putere."[16] Deşi deţinătorii puterii în guvern şi corporaţii convoacă şedinţe în mod deliberat, cu intenţia legitimizării propriilor lor decizii şi a puterii de care dispun, nu e necesar nici un astfel de motiv, conştient, de legitimizare. Ideile guvernante ar putea fi cele ale guvernării democrate şi participării populare, sau ale responsabilităţii colective în cadrul unei corporaţii, iar deţinătorii puterii pot crede în aceste idei la fel de mult ca şi marea majoritate a populaţiei.

Legitimitate împrumutată

Una dintre caracteristicile distincte ale ritualului este standardizarea. Aceasta, împreună cu natura repetitivă, dau ritualului stabilitate. Stabilitatea, la rândul ei, duce la asocierea ritualului cu emoţii puternice: emoţii trăite în trecut cu ocazia unor spectacole rituale, şi retrăite la fiecare reprezentaţie ulterioară. Dar oare această constatare nu duce la un paradox atunci când recunoaştem rolul pe care îl joacă ritualul în schimbările de ordin politic? Dacă natura ritualului este o formă de conservare a acţiunii simbolice, nu ar trebui să funcţioneze ca o înfrânare a schimbărilor politice? Oricât ar părea de ciudat, ritualul poate fi util forţelor ce tind spre o schimbare a politicii *graţie* naturii conservatoare. Noile sisteme politice împrumută legitimitate de la cele din trecut, adoptând vechile forme de ritual, direcţionate spre noi orizonturi.

Fiecare cultură are o zestre de simboluri potente şi, în general, este în interesul noilor forţe politice de a revendica acele simboluri ca aparţinându-le. Ritualul posedă un mecanism important pentru această expropriere simbolică, pentru care se poate da o luptă aprigă. Pe timpul alegerilor din Italia, în 1972, de exemplu, cinci partide diferite aveau secera şi ciocanul ca emblemă, ceea ce era deosebit de îngrijorător pentru partidul comunist italian, care pretindea că trebuie să fie considerat singurul moştenitor al mişcărilor socialiste şi comuniste din secolul trecut. Consecinţele acestei confuzii simbolice erau în acest caz foarte grave, fiindcă partidele erau reprezentate pe buletinele de vot numai prin emblemele lor şi prin nici o altă formă scrisă de identificare. Pentru a preveni acest pericol, partidul comunist a sponsorizat o serie de rituri, de la marşuri demonstrative cu steagul partidului şi până

la decorarea tribunelor ridicate pentru mitinguri cu pânză roşie, cu seceri şi ciocane, în dorinţa expresă de a face clară identificarea partidului cu simbolurile clasice ale comunismului. Deci, prin ritual, forţele politice urmăresc legitimitatea, identificându-se cu simboluri potente. Acest lucru poate fi remarcat la toate nivelurile politicului, de la mişcările internaţionale la statele-naţiuni şi partidele politice, şi până la organizaţiile politice locale.

În vechiul stat Kandyan, Sri Lanka de azi, un sistem neclar de simboluri asocia pe guvernanţi cu forţele supranaturalului. Simbolul cel mai potent era Relicva Dintelui Sacru care îşi avea lăcaşul pe vârful unui munte. Mai mult decât orice altceva, această reprezentare legitima autoritatea conducătorilor politici a acelui stat arhaic. Desigur, în zilele noastre sistemul politic a fost totalmente schimbat; liderii politici sunt aleşi prin vot. Totuşi, deşi fundamentul ideatic al autorităţii este nou, ritualurile implicate în acea legitimare au rămas aceleaşi. Ori de câte ori un guvern este numit la conducere, prima sarcină a noilor lideri este de se duce la templul Relicvei Dintelui Sacru; ritualul care are loc acolo este transmis de către mass-media întregii ţări.[17]

În acelaşi timp, un nou regim îşi poate anunţa superioritatea faţă de predecesorii imediaţi, ca de altfel şi consacrarea unei noi identităţi şi legitimităţi, prin resuscitarea unor simboluri politice mai vechi. Ludovic Filip, după ce s-a urcat pe tronul Franţei în 1830, a căutat să-şi exprime iluminarea politică şi să clarifice deosebirea dintre el şi predecesorii Bourboni, reinstituind drapelul revoluţionar tricolor ca simbol naţional şi a decis intonarea „Marseillaise-ei" ca imn naţional. Amândouă fuseseră scoase în afara legii de către Bourboni, care reveniseră pe tron după căderea lui Napoleon. Tot aşa cum Bourbonii căutaseră prin aceste măsuri să delegitimizeze regimurile revoluţionare şi pe cel al lui Napoleon, Ludovic Filip a încercat să profite de pe urma continuităţii puterii de legitimizare a acestor simboluri. La fel cum noul rege Bunyoro îşi afirma legitimitatea expropriind mandibula predecesorului, tot aşa Ludovic Filip a căutat să şi-o revendice pe a lui din puţinul rămas de la Napoleon. Într-adevăr, într-o ceremonie solemnă, mormântul îndepărtat al lui Napoleon a fost dezgropat şi oasele lui au fost aduse într-o criptă impozantă din Paris, pe malul Senei. Conducătorii de stat sunt cei mai faimoşi hoţi de morminte.[18]

Lupta francezilor pentru simboluri de legitimitate a continuat în secolul douăzeci, când mareşalul Petain a încercat să consolideze sarcina dificilă a guvernului marionetă pe care îl conducea de a deţine autoritatea naţională în timpul ocupaţiei naziste. Sărbătorile de Ziua Bastiliei l-au confruntat pe Petain cu un rit pe care nu-l putea ignora.

Dată fiind forța emoțională exercitată de această zi asupra multor francezi, ca de altfel și asupra facțiunilor revoluționare, riturile (ritualurile) constituiau un mecanism potențial de escaladare a opoziției împotriva regimului. Petain avea de ales între suspendarea celebrării sau deturnarea acestora în favoarea regimului. El le-a ales pe amândouă, organizând o comemorare solemnă la Vichy și înterzicând în același timp orice participare populară la rituri (ritualuri).

În 1940, 1941 și 1942 regimul Petain a organizat în versiune proprie ceremonii de Ziua Bastiliei, dedicate comemorării celor morți în război, cu parade militare și slujbe de mare efect în cinstea lor. Între timp, De Gaulle, conducătorul Rezistenței, participa în Londra la varianta lui de celebrare a Zilei Bastiliei. În Franța, rituri organizate ilegal înflăcărau Rezistența. Pe tot cuprinsul teritoriilor ocupate, membrii Rezistentei se furișau în timpul nopții și ridicau tricolorul pe mormintele eroilor. În Marsilia, de Ziua Bastiliei 1942, două femei au fost împușcate atunci când (pentru că?) o mare mulțime, întâlnindu-se ilegal, a înălțat tricolorul și a cântat „la „Marseillaise." Bătălia rituală dusă de Petain pentru legitimizare s-a transformat în marea lui înfrângere politică. Deși încercase să le folosească în interes propriu, aceste ritualuri promovate de el au sfârșit prin a fi identificate cu Rezistența și antifascismul.[19]

Încercările de a obține legitimitate politică prin continuitatea oferită de ritual pot servi partidelor politice care doresc o schimbare radicală a orientării. Partidul Comunist Italian (PCI) a fost pus în fața unei astfel de dileme atunci când a fost nevoit să-și schimbe în mod radical politica leninistă după cel de-al doilea război mondial. Deși inițial fusese creat pe modelul partidului revoluționar al cadrelor („fiecare membru un militant"), PCI se va transforma într-o organizație de masă. Totodată, s-a renunțat la principiile dictaturii proletariatului și lichidării democrației parlamentare „burgheze"; iar în același timp participarea la sistemul electoral bazat pe pluritatea partidelor a fost aleasă nu numai ca mijloc de cucerire a puterii, dar și ca forma ideală de guvernare.

Discontinuitățile dramatice pun în pericol integritatea oricărei organizații politice. Pentru a contracara acest pericol, trebuie să se recurgă la folosirea de simboluri potente pentru a legitima schimbările și pe deținătorii puterii responsabili de schimbare. Atunci când schimbările sunt făcute de o nouă conducere de partid, se poate recurge la discreditarea unor vechi simboluri de legitimitate, așa cum o ilustrează exemplul evacuării neceremonioase a lui Stalin din Piața Roșie. Dar chiar și cu aceste ocazii se pune accentul pe continuitate simbolică: corpul neînsuflețit al lui Lenin a rămas neatins. Atunci când survine o

schimbare radicală, având la conducere aceeaşi elită, liderii evită atacarea vechilor simboluri asociate cu strategiile din trecut; mai degrabă încearcă să folosească aceleaşi simboluri pentru noile scopuri politice. A contesta acele simboluri înseamnă să conteste propria autoritate.

În cazul PCI există o listă lungă de simboluri şi expresii rituale ale continuităţii politice. Voi menţiona doar câteva dintre ele. Simbolurile partidului rămân neschimbate, de la mereu prezentul steag roşu la secera şi ciocanul şi obligatoriul *compagno,* apelativul membrilor de partid. Expresiile simbolice ale dezideratelor politice au rămas aproape neschimbate, în ciuda renunţării, în realitate, la ţeluri şi practici revoluţionare. De exemplu, cântecele intonate cu regularitate la întrunirile partidului au rămas identice cu cele intonate anterior. Într-adevăr, cu cât mai revoluţionar cântecul, cu atât mai mare impactul emoţional. Unul dintre cele mai populare era „Bandiera Rossa", ale cărei versuri militante includ: „Înainte, popor, spre insurecţie, steag roşu, steag roşu; înainte popor, spre insurecţie, steagul roşu va triumfa, înainte popor, uniţi, revoluţie, revoluţie..."[20]

Cele mai multe simboluri de legitimare sunt de origine religioasă. Atunci n-ar trebui să ne surprindă că noile forţe politice răscolesc cu îndârjire prin zestrea preexistentă de ritualuri religioase şi simboluri pentru a le găsi pe cele ce pot îmbogăţi propria rezervă de forme rituale. Acesta este cazul şi în diferite părţi ale Islamului, unde un larg spectru de forţe politice pe cale de a se naşte se foloseşte de riturile religioase pentru a-şi consolida pretenţiile de legitimitate.[21]

Însă legitimarea politică cu ajutorul ritualului religios nu este limitată la cazurile unde scopurile unui grup politic şi cele ale religiei sunt prezentate ca fiind identice. Puterea ritualului transcende pe cea a conţinutului ideilor. În Europa, biserica a învăţat cu siguranţă această lecţie de-a lungul secolelor, înregistrând multe înfrângeri în bătălia împotriva formelor de ritual „păgân." Ce (ea ce) s-a dovedit însă mai profitabil a fost exproprierea vechiului ritual în favoarea noilor necesităţi organizaţionale. În mod similar, chiar atunci când un nou regim politic este duşmanul declarat al religiei dominante din trecut, este mult mai logic să se încerce exproprierea ritualului asociat cu biserica decât distrugerea lui. Aceasta nu este o simplă măsură luată pentru sporirea eficacităţii, nici o abdicare în faţa dificultăţii suprimării formelor populare de ritual. În acelaşi timp constituie o recunoaştere a valorii acestor ritualuri pentru legitimizarea noului sistem şi ai liderilor acestuia.

Uniunea Sovietică este un exemplu adecvat. De-a lungul secolelor, Rusia celebrase Anul Nou ca pe o sărbătoare a bucuriei. În

vechea Rusie acesta fusese un festival păgân, dar atunci când Rusia a fost creştinată în secolul al X-lea, biserica a metamorfozat populara sărbătoare, contopind-o cu festivităţile ţinute la Crăciun. Când bolşevicii au venit la putere, în conformitate cu politica ateistă, au suprimat imediat celebrarea Crăciunului şi a Anului Nou. Însă conducătorii sovietici şi-au dat seama curând de greşeala comisă. Suprimarea ritualului nu-i ajuta cu nimic la consolidarea noului regim; doar crease un resentiment general. Pentru a remedia această situaţie, autorităţile sovietice şi-au schimbat strategia şi au considerat că este datoria statului însuşi să sponsorizeze acest ritual. Au căutat să înlăture o cât mai mare parte a conţinutului specific creştin şi au preluat obiceiurile păgâne aproape neschimbate. Renaşterea păgânismului nu prezenta nici un pericol; însă o loialitate reînnoită faţă de biserică era blasfemie. Personajele tradiţionale ale lui Moş Gerilă şi a Fecioarei Zăpezii au fost reintroduse, iar în acelaşi timp s-au sponsorizat celebrări colective, inclusiv aprinderea pomului. Însuşi Lenin a participat în numeroase rânduri la aceste ritualuri. Până în ultima zi, conducătorii sovietici au făcut tot ce le-a stat în putinţă pentru a se evidenţia cu acest prilej, iar cei de la putere, din Kremlin până la directorii de fabrici sau colhozuri, s-au servit de această sărbătoare pentru a face bilanţul anului ce trecuse şi de a anunţa planul pe noul an.[22]

Fetiş şi tabu

În sisteme politice ierarhice care nu posedă ritualuri de alegere populară a guvernanţilor, se poate observa folosirea pe scară largă a reprezentaţiilor iconice de legitimizare, de mare sugestivitate. În aceste cazuri, cel de la putere nu intră în posesia acestor semne iconice de legitimare doar în virtutea funcţiei; dimpotrivă, posesia acestora îi conferă legitimitate, lui şi funcţiei lui. Acesta a fost şi cazul regatului Ankole din Africa de Est, unde o persoană devenea rege datorită faptului că intrase în posesia tobei regale. În eventualitatea că un rege străin ar fi reuşit să captureze toba, acesta, conform credinţei populare, ar fi devenit în mod automat noul rege al Ankolei.[23]

Credinţe similare au fost semnalate şi în Asia de Est. Ceremoniile de accedere a împăraţilor chinezi implicau transferul însemnelor împărăteşti, care, conform credinţei, aveau puterea de a-l proteja pe purtătorul acestora şi de a asigura securitatea imperiului. Aceste panglici, sigilii şi alte reprezentări ale puterii au devenit atât de importante, încât mai târziu, pe timpul dinastiei Han, oamenii nu îl considerau pe împărat ca pe adevăratul Fiu al Cerului dacă acesta nu le poseda, fizic vorbind.[24] În

mod similar, în ceremoniile de accedere, la japonezi, transmiterea celor Trei Comori Sacre este cheia succesului acestui proces de succesiune, şi de transferare a dreptului de stăpânire al noului împărat.[25]

Fie că un guvernant este învestit cu obiecte înzestrate cu puteri sacre sau nu, el însuşi devine o sursă de sacralitate. Dată fiind puterea lui, oamenii nu se pot apropia de el fără să sufere consecinţe deosebite; aura lui are puterea de a face bine sau de a distruge. În vechile regate hinduse, se dădea o imensă atenţie corpului regelui, fiindcă acesta reprezenta ţara ca întreg, iar condiţia lui fizică reflecta condiţia ţării şi a poporului său. Pe de altă parte, cel ce era în stare să-l zărească pe rege în toată splendoarea lui – îmbăiat, sănătos şi împodobit cu toate însemnele regeşti – împărtăşea puterea acestuia şi se putea bucura de şansă. Aura benefică a puterii nu beneficiază de pe urma nici unei conexiuni cu un anumit set de dogme religioase. Reacţii populare similare au putut fi consemnate atunci când Italienii îl întâlneau pe Mussolini, iar pentru mândria de a da mâna cu preşedintele Statelor Unite se dă zilnic o bătălie, de către cetăţeni anonimi, care îşi croiesc cu greu drum prin mulţime pentru un pic de *mană* prezidenţială.[26]

Însă sacralitatea cu care este învestit un guvernant are şi o latură întunecată, fiindcă arde cu o intensitate care îi poate vătăma pe muritorii de rând. Este cazul regelui de Moundang din Ciad, care radiază o astfel de putere, iar fiziologia acestuia prezintă un mare risc pentru poporul lui. Nimeni nu are voie să-l privească în timp ce mănâncă, de teamă că ar putea perturba această forţă sacră, iar cel mai mare pericol îl constituie ceea ce iese din corpul lui. Astfel, regele nu se poate uşura decât dacă un sclav este pregătit să colecteze excreţia regală.

Forma tipică de tabu regal o găsim în Hawaii, de unde vine de altfel şi termenul de *tabu*, şi unde regalitatea era definită de faptul că poseda o periculoasă forţă sacră. Aceasta a devenit o problemă pentru relaţiile conjugale, din moment ce un muritor de rând risca să se prăpădească dacă se apropia mult prea tare de puterea regală. În Hawaii, acest fapt a dus la concluzia logică, deşi incestuoasă, a căsătoriilor între fraţii şi surorile din familia regală. Tot în Hawaii, puterea regelui infesta hrana atinsă de el, iar cei din jurul lui nu îndrăzneau să mănânce resturile de la mesele regale şi, la fel ca în îndepărtatul Moundang, curteni desemnaţi special aveau grijă să golească spitoanele şi ţucalurile regale. Cine scăpa aceste obiecte era pedepsit prin execuţie. De asemenea, în Japonia secolului al XVII-lea, solul pe care cădea umbra împăratului devenea „contaminat cu o putere dăunătoare pentru fiinţele obişnuite." Oamenii de rând nu aveau voie să-l privească pe împărat; în prezenţa acestuia ei trebuiau să se prosterneze. După fiecare masă a împăratului, farfuriile din care mânca erau făcute ţăndări, pentru a

preveni moartea celor care, din greşeală, ar fi putut mânca din aceste farfurii.[28]

Cam în acelaşi timp în care vesela împăratului japonez se transforma în cioburi începeau să fie instituite practici similare şi în Europa. Dacă regele Spaniei călărea un cal, nimeni altul nu avea voie să-l mai călărească. Cât de diferite sunt toate acestea de ceremoniile de la Casa Albă, în care preşedintele foloseşte duzini de pixuri pentru a semna, oferind câte un pix fiecărui suporter, un simbol de plastic infuzat cu contaminanta sacralitate a puterii?[29]

Mistificare

A spune că relaţiile de putere dintr-o societate sunt învăluite de o mantie simbolică mistificatoare nu este decât o altă expresie pentru definiţia culturală impusă de existenţa ierarhiei. Aşa cum se exprimă Geertz: „O lume total demistificată este o lume total depolitizată."[30] Există două feluri des întâlnite de mistificare. Una este aceea a credinţei că cel ce deţine puterea este cumva îndreptăţit să aibă putere asupra altora. Această formă este cel mai mult elaborată într-o monarhie, în ideea dreptului divin al regelui, dar poate fi întâlnită în toate societăţile ierarhice. Cealaltă formă de mistificare des întâlnită, mai ales în societăţile care îmbrăţişează principiile democratice, este aceea care afirmă că toţi oamenii sunt egali. Aici fie că puterea unora asupra altora e negată în mod radical, fie, intermitent, este acceptată ca o expresie a dorinţei celor mulţi. Cu cât inegalitatea sporeşte într-o societate care are idei egalitariste, cu atât este mai răspândită mistificarea.[31] Prin mistificare – reprezentarea simbolică a ordinii politice de o manieră care diferă de relaţiile de putere reale din cadrul unei societăţi – se legitimează inegalitatea şi sunt încurajate tot soiul de reprezentări ale ordinii politice.

Mistificarea este un produs al *structuralizării* sociale a realităţii. Numai prin astfel de structuralizări putem vizualiza universul politic în care trăim. Crick se referă la acest fenomen ca la o „destructuralizare socială a realităţii" şi „structuralizarea socială a ignoranţei" încurajată de cei de la putere pentru a-i împiedica pe oameni să-şi dea seama de rolul dependent pe care îl joacă, deşi într-un anume sens ei vor să-l joace.[32]

Conceptul mistificării e înrudit cu noţiunea marxistă a falsei conştiinţe, pentru că amândouă evidenţiază avantajul obţinut de deţinătorii puterii în urma reprezentării simbolice eronate a naturii puterii în societate. În ţările capitaliste, acest lucru înseamnă a presupune că accesul la putere al unui individ se datorează virtuţilor acestuia

– inteligenţă şi putere de muncă, de exemplu – şi nu se consideră că inegalitatea este creată şi perpetuată de sistemul economic în sine.[33]

Deşi mistificarea relaţiilor de putere este una din principalele căi prin intermediul căreia se nasc diferenţele de legitimizare a puterii, aceste inegalităţi nu sunt mistificate în mod egal. Cu cât mistificarea este mai răspândită şi mai acceptată de majoritate, cu atât este mai stabilă ierarhia politică şi mai puţin necesară reprimarea în scopul menţinerii poziţiilor de putere. Însă cei exploataţi n-au nevoie de nici o iluzie a lipsei lor de putere sau despre ceea ce le determină condiţia. Ca şi în cazul sclaviei, sau mai recent cel al Africii de Sud, inegalităţile politice din unele societăţi sunt determinate în mare măsură de represiunea fizică directă. Dar chiar şi în aceste societăţi, este interesul celor de la putere de a face tot ce le stă în putinţă pentru a mistifica relaţiile de putere.[34]

Probabil că cel mai important ritual de legitimizare în cazul naţiunilor moderne este acela al alegerilor. Este într-adevăr un ritual care a fost rapid adoptat de multe ţări de pe glob, de naţiuni foarte diferite din punct de vedere al ideologiei oficiale şi de către diverse structuri instituţionale. Ce s-a întâmplat atunci când a fost aspru criticată politica guvernului american de ajutorare a guvernanţilor din El Salvador, dat fiind regimul opresiv din El Salvador, criticată pentru protecţia privilegiilor celor bogaţi şi nu a bunăstării majorităţii sărace? S-au pus la cale alegeri pentru a arăta lumii că El Salvador este guvernată într-adevăr de masele democrate. Desigur, schimbarea la faţă a unui regim ajuns la putere în urma unei lovituri de stat într-un regim ales la putere necesită foarte puţine schimbări de guvern sau de relaţii de putere existente în cadrul societăţii. Dar ritualul „alegerilor libere“ i-a conferit, fără îndoială, o oarecare legitimitate.

În mod similar, alegerile erau foarte importante în Uniunea Sovietică, deşi nu aveau nici un efect asupra sediului puterii sau asupra strategiei politice. Viziunea oficială a guvernului relativ la sistemul politic ca reflectare a voinţei maselor era legitimată prin ritualizare, iar faptul că 95% din populaţie participa la vot se voia interpretat ca o formă de suport majoritar a ierarhiei politice şi a strategiei acesteia.[35]

În Statele Unite, alegerile creează impresia că guvernul american este rezultatul opţiunii libere, informate, a tuturor cetăţenilor şi că toţi sunt egali în a decide platforma politicii oficiale. Observaţia critică conform căreia alegerile din Statele Unite au devenit mult prea preocupate de reclamă şi melodramă, cu eroi pozitivi şi negativi, e deplasată. E firesc ca astfel de ritualuri să aibă o mare încărcătură emoţională şi să se folosească de multe simboluri standard. Mult auzita

frază ce pretinde că lucrurile erau altfel pe vremuri trebuie interpretată ea însăşi ca o formă de mistificare a ritualului alegerilor.[36]

Chiar şi acolo unde procesul democratic pare să funcţioneze cel mai bine, şi unde la nivel local reprezentanţii iau decizii privitoare la cum trebuie folosite fondurile publice, specialiştii au depistat un clişeu semnificativ. Consiliul orăşenesc, ce respectă toate prevederile legale în luarea de decizii relative la bugetul anual, are de fapt o influenţă infimă asupra deciziilor bugetare, care sunt luate de birocraţi pe baza altor considerente, cum ar fi condiţiile impuse de programe iniţiate la nivele guvernamentale superioare. Prin urmare n-ar trebui să ne surprindă că în general există „o intensă corelaţie negativă între suma de bani alocată unui proiect şi timpul alocat [discuţiei] lui". Consfătuirile despre buget, în sine, dau naştere unui comportament necesar susţinerii mitului de autoguvernare locală.[37]

Rituri de acest gen pot fi întâlnite în toate sistemele politice ierarhice, şi deseori ele contribuie la stabilitatea politică prin mistificarea relaţiilor de putere. Totuşi, odată create, ritualurile duc o viaţă proprie: ele nu sunt la discreţia totală a celor de la putere, care încearcă să beneficieze de pe urma lor. Spre exemplu, la începutul anilor 1970, Kenneth Curtis, guvernatorul statului Maine, s-a decis să răspundă criticilor aduse în privinţa cheltuielilor statutului, şi a constituit o comisie specială care să analizeze cheltuielile de management. Curtis l-a ales pe James Longley, un agent de asigurări, care nu deţinuse nici o funcţie politică, ca şef de comisie, după ce Longley l-a asigurat că nu se va folosi de post pentru propriile-i ambiţii politice. Raportul final, ca de altfel majoritatea celor de acest gen, n-a avut nici un efect sesizabil, însă ulterior Longley şi-a folosit rolul ceremonial ca rampă de lansare a unei campanii independente pentru postul de guvernator. Într-adevăr, el i-a surprins pe toţi politicienii de profesie, devenind singurul guvernator care nu candidase în numele unui partid.[38] În mod similar, mulţi primari au creat comitete de mare ţinută cu scopul de a prelua iniţiativa unor decizii luate deja de către primari. Totuşi, aceste comitete reuşesc uneori să-l surprindă pe primar, depăşindu-şi rolul ceremonial prevăzut, şi demască, cu mare tam-tam, corupţia din cadrul primăriei.

Dată fiind posibilitatea unui desfăşurări imprevizibile, se poate conta pe aceste ritualuri de participare democratică doar în cazul în care deţinătorii puterii sunt siguri că pot controla rezultatul.[39] Desigur, în continuarea unui exemplu anterior, certe presiuni politice externe pot forţa un conducător să recurgă la alegeri ca singura soluţie a demonstrării legitimităţii lui. Acesta este şi cazul alegerilor din Insulele Filipine din anul 1986. Ar fi bine să ne amintim că Marcos sponsorizase astfel de

ritualuri şi în trecut, cu rezultate bune. Dacă de data aceasta ar fi avut mai mult succes în regizarea alegerilor, e posibil ca sfârşitul lui să nu fi survenit atât de abrupt.

Legitimizarea inegalităţii

Ritualurile care legitimizează autoritatea iau diferite forme, determinate de ideologia oficială şi de natura sistemului politic; ritualurile regilor de drept divin diferă de cele ale liderilor aleşi prin vot. Există şi deţinători de putere care nu beneficiază de pe urma ritualurilor publice, dar acestora nu numai că le lipseşte legitimitatea îndeobşte asociată cu funcţia politică, ei sunt dependenţi de alţi deţinători de putere care se bucură de o astfel de legitimitate şi ritualizare.[40]

Învestirea publică cu autoritate este un proces simbolic care necesită ritualizare. Această varietate face parte dintr-o practică mult mai răspândită, aceea de a eleva statutul unei persoane pe o scenă publică, fie că e de la tânăr la adult, de la necăsătorit la căsătorit, sau, în unele societăţi, de la vârstă mijlocie la bătrâneţe. Prin ritual individul pierde statutul anterior şi i se conferă unul nou.

Acest proces social de a acorda sau suprima roluri unor indivizi creează tensiuni, fiindcă obţinerea de privilegii de către unii înseamnă deseori pierderea de privilegii de către alţii. Astfel trebuie să existe o modalitate de a legitimiza acest proces şi de a nu-l lăsa să apară ca arbitrar sau capricios.[41] Ritualul funcţionează nu numai ca formă de informare a oamenilor despre rolurile ce urmează să fie învestite şi despre indivizii ce le vor primi, dar şi ca legitimizare a acestei alocări de autoritate. Bloch, inspirat şi de Weber, a argumentat, interesant, că „cei ce obţin puterea o instituţionalizează pentru a o face mai puţin vulnerabilă la atacurile rivalilor, ei îşi depun puterea în „banca ritualului." Bloch continuă:

„Ei reuşesc acest lucru prin crearea unei funcţii ai căror deţinători legitimi sunt, dar a cărei existenţă nu e în întregime la discreţia lor. Aceasta se face prin ritualizarea treptată a modului de comunicare a celui care deţine puterea cu restul lumii şi în special cu inferiorii lui. Cu cât procesul ritualizării continuă, cu atât mai puţin comunicarea apare ca fiind o creaţie a celui ce informează şi pare să fie repetarea unui set de roluri distribuite de funcţia care pare a-l deţine pe el. Astfel realitatea e răsturnată şi creaţia deţinătorului de putere pare să-l fi creat pe el."[42]

Însă o dată ce ritualul s-a impus, el are o viaţă proprie, la fel cum însăşi cultura are o existenţă care transcende schimbul mulţimilor de indivizi ce participă în sânul ei. Ritualul legitimizează puterea şi o

instituționalizează, dar în același timp rolul deținătorului de putere în sine devine transferabil, încetând să fie proprietatea unui individ anume.

Una dintre trăsăturile cele mai distincte ale ritualului este abilitatea de a armoniza simboluri contradictorii, în timp ce diminuează percepția de incongruitate.[43] Astfel, în multe societăți, simbolurile de egalitarism există în combinație cu cele de putere și autoritate obținute prin intermediul riturilor, în care sunt implicați oficiali aleși prin vot. Regulile gramaticale ale simbolismului ritual sunt diferite de cele ale limbajului natural, și în mai mare măsură independente de cele ale logicii.

Sistemul mexican de tip *cargo* ilustrează mixtiunea simbolurilor de egalitate și ierarhie într-un sistem social foarte diferit. Ideile egalitariste sunt preponderente pentru indienii Zinacantan, idei legitimate de credința că oamenii care se îmbogățesc sunt vrăjitori și trebuie tratați ca atare. Sistemul *cargo* este un ritual complex, iar oamenii pot urca în decursul vieții scara ierarhică a funcțiilor ce pot fi ocupate grație ciclului ritual comunal. Pentru a ajunge pe treptele cele mai înalte ale acestei scări, și astfel a se acoperi cu prestigiu, un individ trebuie să fie relativ bogat, fiindcă responsabilitățile impuse de ritual necesită cheltuieli considerabile. El trebuie să plătească pentru tot felul de sărbători și festinuri publice. Prin aceste ritualuri, individul devine capabil să transforme bogăția într-un statut recunoscut de către public, în ciuda aderenței tenace a sătenilor la ideile egalitariste.[44]

Puterea divină a regelui

Atunci când prăpastia dintre guvernanți și guvernați este mai mare, ritualurile guvernanților sunt extrem de sofisticate. Consecința logică a sacralizării puterii este divinizarea guvernantului, care nu conduce prin forță, nici prin magie, ci prin puterile supranaturale cu care este aureolat. Aceste idei nu se pot impune fără ajutorul unui ritual impresionant, prin intermediul căruia puterea supranaturală a guvernantului este dezvăluită populației.

„Cea mai timpurie religie cunoscută nouă," scria Hocart, „este credința în divinitatea regilor."[45] Poate că ar fi mai bine să spunem că nu au existat niciodată regi fără o legitimare supranaturală, fiindcă în majoritatea cazurilor, de-a lungul preistoriei, oamenii aveau credințe de natură religioasă și ritualuri, deși nu aveau conducători, și cu atât mai puțin monarhi. În societăți din întreaga lume, care au avut regi, o mare parte din ritualul care le legitima puterea era explicată ca o reflectare a poziției lor supranaturale speciale: regele constituie legătura dintre oameni și divinitate.

Regalitatea în vechiul Hawaii şi intensa putere sacrală care emană din elită demonstrează acest punct de vedere. Puterea era reînnoită prin ritualuri pe care oamenii de rând nu îndrăzneau să le execute; numai puterea regală îşi putea permite să se apropie de cele mai sacre altare ale zeilor. Într-adevăr, numai regelui îi era permis să intre în casa Domnului; conducând ritualurile de sacrificiu, în numele supuşilor, regele exprima şi în acelaşi timp îşi reîntărea dreptul de a guverna. Decoraţiile simbolice nu făceau decât să reafirme identificarea rituală dintre regalitate şi zei. Simbolurile zeilor şi ale nobilităţii erau aceleaşi. Tot aşa cum oamenii trebuiau să se închine în faţa imaginii divinităţii, ei trebuiau să se plece în faţa nobililor. Imaginile sculptate ale zeilor erau împodobite cu mantii şi coafuri din pene, spectacular de strălucitoare, într-un curcubeu al culorilor. La fel erau şi veşmintele nobililor, iar mărimea mantiei era un indiciu al puterii acestora. Splendoarea multicoloră a nobililor oglindea splendoarea divină.[46]

În alt colţ al lumii, guvernanţii egipteni îşi legitimau puterea prin natura lor divină. Faraonii erau zei, nu oameni. Dreptul la stăpânire al regelui era de regulă re-legitimat prin spectacole rituale, fiindcă, teoretic, el era custodele tuturor templelor din Egipt. Fie că era sau nu prezent în persoană, el era prezent în spirit.[47]

În mod similar, locuitorii din Persia antică îşi venerau regele. Dacă nu era prezent la banchetele statului, o masă anume era pregătită pentru spiritul lui, căruia i se servea mâncare şi băutură. Atunci când regele ieşea din palat, în faţa lui era purtat un altar cu un foc aprins, simbolizând puterea lui specială. Motivul focului sacru al regilor a fost mai târziu preluat de către împăraţii romani. Iar în Grecia antică, după Homer şi Vergiliu, guvernanţii erau mereu preocupaţi de organizarea ceremoniilor sacre. În ziua de azi, toate acestea pot apărea ca lipsite de prea mult farmec politic. Totuşi, deşi forma de expresie diferă, agenda ceremonială a multor lideri moderni se deosebeşte foarte puţin de cea din vechime. Preşedinte sau prim-ministru, ei se reped de la o ocazie ceremonială la alta, şi astfel nu numai că îşi impun carisma, dar îşi reafirmă autoritatea.[48]

Regii europeni erau consideraţi ca aleşi ai divinităţii, şi în consecinţă luptele politice pentru succesiune includeau dispute pentru ritualurile de succesiune regală. Henric al IV-lea al Angliei a reuşit să-şi sporească şansele precare de succesiune la tron mulţumită redescoperirii la timp a unei fiole de ulei, despre care se spunea că fusese oferită de Fecioară lui Thomas de Canterbury. Cu acest ulei, Henric a fost uns rege în mare grabă.[49]

Cel mai dramatic exemplu de folosire a ritualului în scopul reîmprospătării legitimităţii unui rege în Europa occidentală era ritul unei

însănătoşiri miraculoase. Ca *formă* de demonstrare a sacralităţii lor, regii Franţei şi Angliei, din Evul Mediu până în secolul al XVIII-lea, au patronat ritualuri de lecuire. Prin simpla aşezare a mâinii pe bolnav, acesta era lecuit. În forma ei clasică, aceasta a fost renumită ca „atingerea" scrofulei. Scena era impresionantă, cu sute, chiar mii de suferinzi adunaţi pentru a-l aştepta pe rege. Bolnavi de o varietate de boli – majoritatea de tuberculoză – această mulţime nerăbdătoare nu era o privelişte plăcută. Cu nodurile limfatice inflamate, cu supuraţii pe faţă şi pe gât, ei aşteptau leacul regal, în timp ce o duhoare fetidă emana din bubele lor.

Prin secolul al XVII-lea aceste ritualuri s-au transformat în spectacole grandioase în Franţa şi Anglia. Ludovic al XIII-lea şi Ludovic al XIV-lea organizau în mod regulat ceremonii de lecuire, cu prilejul sărbătorilor majore. În ziua de Paşte în 1613, 1070 de francezi suferinzi au fost atinşi de mâna regală, iar în Duminica Trinităţii în 1701, 2400 de cazuri au beneficiat de atingerea monarhului. Nici englezii nu se vor lăsa mai prejos. În doar patru ani, din 1660 până în 1664, Carol al II-lea a pus mâna pe 23000 de suferinzi şi, deşi reputaţia lui medicală a scăzut în anii care au urmat, spre sfârşitul unui sfert de secol de guvernare, monarhul reuşea să atingă o sută de mii de subiecţi bolnavi.[50]

Repetăm, acesta nu era un simplu procedeu de reîntărire a unui statut politic; cei ce se opuneau regelui se foloseau de ritualuri pentru a-şi consolida pretenţiile de legitimitate sau pentru a o contesta pe cea a adversarilor. În amarnicele lupte pentru tron din secolul al XV-lea, dintre Henric al VI-lea şi Eduard al IV-lea, Eduard reuşea să captureze coroana, dar suporterii lui Henric au susţinut că perpetuarea harului „atingerii" acestuia îl discredita pe Eduard. Fiecare tabără a făcut mari eforturi în încercarea de a contesta dreptul celeilalte de a se folosi de ritul regal. Mai târziu, uzurpatorul Henric al VII-lea şi-a consolidat legitimitatea nu numai prin perfecţionarea ritualurilor atingerii scrofulei, dar şi prin ritul înrudit al „aureolării" cu inele pentru crampe. Atingând inele de aur şi argint în cadrul unei ceremonii, Henric le înnobila cu puteri protectoare pentru cei ce sufereau de epilepsie, şi astfel a pus mâna pe putere într-o manieră dramatică.[51]

Rituri de rebeliune

Legitimitatea guvernanţilor este exprimată şi consolidată prin ritualuri de obedienţă populară, de la şirurile lungi de pelerini, aşteptând atingerea regală în Franţa secolului al XVII-lea şi până la

paradele de 1 Mai din Moscova, când cei ce treceau prin faţa tribunei centrale promiteau conducătorilor loialitate şi supunere.[52] Dar în unele colţuri ale lumii întâlnim, pe lângă aceste ritualuri, unele care la prima vedere ne nedumeresc: ritualurile sunt mai degrabă folosite pentru a-l deprima pe lider şi nu pentru a-l preamări. Într-un caz clasic, Swazi din sudul Africii se adună în fiecare an, într-o anumită zi, pentru a-l bombarda pe rege cu insulte. La rândul lui, regele se dezbară de însemnele funcţiei şi se întinde pe jos, în pielea goală, pentru a fi insultat de supuşii lui.

Controversa asupra acestor ritualuri, în mare măsură cunoscute prin intermediul observaţiilor etnografice asupra unor societăţi africane, ocupă un loc major în istoria funcţionalismului structural. Dacă se consideră că o societate este compusă din elemente armonios integrate, aceste ritualuri de rebeliune apar ca nişte anomalii. Regele ar trebui proslăvit prin ritual, nu degradat, fiindcă dacă ritualurile de proslăvire sporesc legitimitatea guvernantului, ritualurile de rebeliune ar trebui să o submineze.

Printr-o soluţie antropologică model a acestei enigme, Max Gluckman afirmă că, în ciuda intenţiei aparente de de-legitimizare, aceste ritualuri servesc la adâncirea inegalităţilor de putere. Prin acest ritual, indivizii sunt capabili să-şi ventileze resentimentele determinate de locul inferior ocupat în societate, iar pentru că fac acest lucru permit sistemului să continue.[53]

Ca un corolar al argumentului, Gluckman susţine că ritualurile de rebeliune apar numai în societăţile cu o „ordine socială necontestată."[54] Este supapa de siguranţă a unei societăţi stabile. În mod curios, Christel Lane susţine în studiul său că în Uniunea Sovietică ritualurile de rebeliune erau absolut inexistente; ea credea că astfel de rituri nu pot apărea acolo din pricina faptului că „ordinea socială existentă e sacră."[55] Acest punct de vedere este diametral opus celui emis de Gluckman, fiindcă acesta observă, corect, că toate formele de putere tind să fie sacralizate. Dacă ritualurile de rebeliune nu pot apărea acolo unde sistemul politic este sacru, unde pot apărea? şi totuşi, ambele formulări lasă de dorit, pentru că ele adoptă un punct de vedere mecanicist exagerat asupra ritualului.

Ritualul nu funcţionează într-o manieră atât de simplă şi lipsită de ambiguitate. Puterea este înconjurată de ritual, dar cei ce deţin puterea nu pot controla total ritualul. Semne de rebeliune împotriva autorităţii se strecoară în ritualul care îi defineşte pe cei puternici. Nu numai că este posibil ca ritualurile de rebeliune să apară în societăţile în care există pericolul rebeliunii; dar e de aşteptat ca aceste ritualuri să apară în tovărăşie cu rebeliunea. Putem da ca exemplu de extracţie europeană

ritualurile de rebeliune ce apar în mod regulat în timpul Carnavalului în Franța și alte țări catolice și care funcționează ca supapă de siguranță, eliberând ostilitatea acumulată și reafirmând legitimitatea elitei. Dar această energie, și însăși forța ritualurilor, poate declanșa explozia unei revolte reale. A spune că ritualurile ostile unei politici sunt doar ritualuri de rebeliune atunci când reîntăresc statu-quo-ul înseamnă a comite o tautologie.[56]

Strâns legate de riturile de rebeliune sunt riturile de inversiune. James Frazer consemna un astfel de ritual în *Creanga de Aur,* în care descrie un vechi festival roman în timpul căruia, doar pentru o zi din an, „sclavul se putea răsti la stăpân, se putea îmbăta ca cei puternici, putea sta la masă cu ei... De fapt, stăpânii făceau schimb de locuri cu sclavii și îi serveau la masă."[57] Nu departe de Roma, multe sute de ani mai târziu, apărea un ritual la fel de excentric. La *festa* anuală sponsorizată de secția locală a partidului comunist din Bologna, mâncam niște tortellini, înconjurat de pâlcuri de celebranți ai clasei muncitoare. Ospătarul, îmbrăcat corespunzător pentru această ocazie, era un senator, care pe vremuri fusese rezident al cartierului proletar. Se târa de la o masă la alta, împovărat de tăvi încărcate de vin și paste, de parcă viitorul lui ar fi depins de calitatea serviciului. Era ospătarul de-o zi.[58]

Deși aceste degradări ritualizate ale celor ce dețin puterea par să le submineze autoritatea, în realitate efectul este total opus. Senatorul comunist se supune ritualului ca fiind forma convingătoare și eficace de subscriere la ideologia egalitaristă a partidului. În loc să sufere un declin de statut și legitimitate, prin rolul jucat, statutul lui crește și legitimitatea de lider politic este afirmată. Oamenii sunt reasigurați de bunătatea fundamentală a liderului, iar temerile lor că puterea nu poate fi controlată se risipesc.[59]

Aceste ritualuri de inversiune nu sunt decât o formă radicală a unui gen de ritual mult mai răspândit, apanajul celor de la putere în societățile formal democratice. În aceste societăți puterea poate deveni aproape invizibilă, iar cel ce deține puterea s-ar putea să nu fie crezut. Tot așa cum există ritualuri de mărire, există rituri de egalitate, și amândouă sunt esențiale pentru liderul politic. Prin ritualurile de interacțiune egalitară, liderul își poate exprima aderența în mod simbolic la idealul democratic, și în același timp puterea de care dispune o contrazice.

4. VIRTUȚILE AMBIGUITĂȚII

Președintele zăcea mort, asasinat în limuzina sa, în timp ce procesiunea înainta pe străzile orașului Dallas. Când primele rapoarte incoerente au fost difuzate în întreaga țară, oamenii au rămas stupefiați, deși apoi au acționat decisiv. Chiar și peste ocean, atunci când au aflat despre asasinat, sute de oameni au sărit în autobuz sau metrou, în taxiuri sau mașini, pentru a se duce la ambasada americană și a-și aduce un ultim omagiu. Mai mult de o mie de oameni s-au adunat la ambasada din Londra, doar la câteva minute după ce aflaseră știrile, în acea seară, vineri, 22 noiembrie 1963. În Berlinul occidental, primarul Willy Brandt își îndemna concetățenii să aprindă câte o lumânare în ferestrele întunecate, și întregul oraș s-a aprins într-un moment de reculegere sumbră. Opt câte opt, perfect aliniați, peste zece mii de polonezi s-au înșiruit în fața ambasadei din Varșovia, fiecare așteptând să semneze într-un registru de condoleanțe procurat în mare grabă.

Aceste expresii de durere erau modeste, în comparație cu implozia emoțională a unui masiv ritual declanșat în Statele Unite. În întreaga țară, oamenii au fost cuprinși de dorința intempestivă de a coborî în bernă steagul american – la bazele militare, în școli, în fața clădirilor oficiale locale și guvernamentale, și în grădinile oamenilor. Pentru mulți, care auziseră doar unele știri neclare relativ la starea președintelui, priveliștea steagurilor în bernă i-a umplut de o jale nețărmurită.

Lyndon Johnson s-a simțit obligat să-și ritualizeze tranziția la președinție fără întârziere. Deși din punct de vedere legal el devenise președinte în mod automat, în clipa morții lui Kennedy, acest lucru nu era suficient. Ca americanii să-l poată considera președintele lor, instinctul lui a fost că trebuiau să-l vadă supunându-se ritualurilor inaugurării. În avionul care îi ducea la Washington, Johnson o convingea pe Jaqueline Kennedy să stea alături de el, pe cea care cu puțin timp înainte asistase la

moartea bărbatului ei. Prezența ei era reclamată de simbolismul continuității şi legitimarea post-mortem a noului preşedinte de către JFK. Faptul că pe îmbrăcăminte încă i se puteau vedea urmele de sânge ale bărbatului ei, iar pe față i se putea citi expresia de suferință, nu putea decât să sporească dramatismul ritualului.

Între timp, la Casa Albă, consilierii preşedintelui făceau tot ce ştiau ca să aranjeze Camera de Est cât mai perfect cu putință, pentru adăpostirea sicriului prezidențial, exact aşa cum şi-o dorea văduva acestuia: la fel cum fusese aranjată cu un secol în urmă, cu ocazia asasinării preşedintelui Lincoln. S-a găsit o fotografie înfățişând corpul neînsufleţit al lui Lincoln în Camera de Est, iar muncitorii au purces cu mare iuțeală să dea jos ramele de aluminiu ale ferestrelor auxiliare, de protecție, şi să instaleze draperii negre. Câțiva s-au străduit să găsească lumânări galbene, arhaice, adecvate, în timp ce alții au procurat vechi lămpi cu petrol, pentru o iluminare aidoma vremurilor de altădată a intrării de la Casa Albă.

Curând, politicieni din întreaga țară au început să sosească pentru a-şi prezenta condoleanțele. Ca un politician de înalt rang să nu participe la aceste ritualuri ar fi însemnat sinucidere politică. Atunci când unii dintre cei mai aprigi adversari ai lui Kennedy au apărut îndureraţi, în ochii publicului, consilierii preşedintelui decedat au ieşit afară, dezgustați.

Duminica dinainte de funeraliile naționale, corpul lui Kennedy a fost dus de la Casa Albă în sala rotundă de pe Capitoliu, unde zeci de mii de oameni aşteptau în şiruri nesfârşite, pentru a trece prin fața lui. În vreme ce aproape întreaga populație privea la televizor sau asculta la radio, un car mortuar, tras de şase cai suri, se oprea în fața Casei Albe, în aşteptarea sicriului. Era acelaşi car mortuar care transportase şi trupul preşedintelui Roosevelt cu aproape două decenii în urmă. În fruntea cortegiului se găsea un ofițer în uniforma de paradă a poliției districtului Columbia, urmat de comandanții armatei, marinei, forțelor aeriene şi ai gărzilor maritime. În spatele lor mărşăluia un detaşament de toboşari, cu tobele drapate în negru, iar răpăitul înfundat al instrumentelor se auzea cu o cadență lentă, melancolică. O companie de marinari, arma în cadrul căreia Kennedy devenise un erou în timpul războiului, purta steagul național. Îi însoțeau un reverend, un preot şi un rabin.

Îi urmau carul mortuar şi soldați în uniforme de paradă, reprezentând printr-un număr corespunzător diversele arme ale armatei americane. Ca noutate era prezența Beretelor Verzi, special cerută de Jacqueline Kennedy, pentru a se recunoaşte meritul soțului ei în efortul depus pentru constituirea unei forțe militare antiguerilă. În spatele acestui grup venea un singur

marinar, purtând steagul prezidențial. În cele din urmă, la pas, apărea, în negru, un cal fără călăreț, simbolul liderului dispărut. O sabie cu mâner negru și teacă de argint atârna la oblâncul șeii, cizme negre, lustruite, cu pinteni de argint, erau înfipte în scările șeii, și astfel calul preceda limuzinele ce-i transportau pe cei din familia Kennedy, pe noul președinte și pe noua primă doamnă a Casei Albe.

Ajunși la capătul acestui traseu, treptele Capitoliului, cei îndoliați așteptau acum începutul onorurilor militare. În timp ce fanfara marinei intona „Trăiască Șeful," într-un ritm dureros de încet și de trist, se auziră răpăind la unison, din cinci în cinci secunde, rafalele a 21 de carabine. În timp ce mulțimea împânzea Colina Capitoliului, garda militară a ridicat sicriul de pe carul mortuar și l-a urcat încet, încet pe aceleași trepte unde cu mai puțin de trei ani în urmă John Kennedy își ținuse memorabilul discurs inaugural.

Luni, cortegiul funerar, urmat de soldați și de familia Kennedy, pornea de pe Colina Capitoliului înapoi spre Casa Albă. Acolo, în fruntea cortegiului, mult mai mare, văduva conducea, pe jos, spre biserică, mulțimea celor îndoliați. Peste un milion de oameni, aliniați de-a lungul străzilor, priveau cum un mănunchi de lideri ai lumii treceau pe lângă ei. În urma acestui grup de lideri străini veneau membrii cabinetului, alcătuit din două șiruri egale, apoi, cu un aer aproape marțial, mărșăluiau cei mai apropiați consilieri ai președintelui decedat.

Cortegiul începu să urce treptele bisericii St. Matthew's și a fost întâmpinat de cardinalul Richard Cushing, arhiepiscop de Boston, care, după ce i-a stropit cu apă sfințită, i-a condus în biserică. În acest moment, puțin după prânz, toți americanii au încetat orice altă activitate pentru a se alătura acestui rit de solidarizare națională. Times Square era tăcută, iar șoferii de taxi coborâseră din mașini și stăteau cu capetele plecate. În țară, trenurile s-au oprit în mijlocul câmpurilor, autobuzele au tras pe marginea drumului, iar metrourile au încremenit în inima tunelurilor. În toate cele cincizeci de capitale ale statelor aveau loc comemorări funerare, și milioane de oameni au umplut simultan bisericile și sinagogile unde se țineau slujbe, pentru aceeași ocazie. Canalul panamez a fost închis, vasele americane din larg au aruncat în apă coroane și, în aceeași clipă, la șapte mii de baze militare din întreaga lume, s-au tras câte 21 de salve de tun.

La St. Matthew's, în veșmintele lui de un roșu strălucitor, cardinalul încheia slujba. Afară, pentru ultima oară, fanfara intonă pentru Kennedy „Trăiască Șeful." În acordurile fanfarei, John Kennedy Jr, în vârstă de trei ani, s-a alăturat într-un ultim

salut soldaților și polițiștilor, o imagine care a produs o durere aproape de nesuportat pentru milioanele de spectatori din întreaga țară.

Apoi procesiunea a pornit din nou la drum, spre cimitirul militar din Arlington, pe străzile ce păreau a fi, așa cum le-a descris un martor ocular, „culoarele unui teatru solemn al durerii îndoliate." Deasupra locului destinat pentru îngropare au trecut, vuind la joasă înălțime, cincizeci de avioane – câte unul pentru fiecare stat – ale forțelor aeriene și navale. Zburau în formație de V răsturnat, vârful V-ului absent: liderul dispăruse. În urma acestora zbura Air Force One, reactorul personal al președintelui, cu aripile întinse, într-un ultim salut, deasupra celor din cimitir.[1]

Una dintre temele majore ale teoriei sociale moderne este aceea care analizează în ce măsură societățile rămân monolitice, dat fiind sentimentul de solidaritate resimțit de membrii acesteia. Oare pretutindeni oamenii tind să aibă sentimentul identității cu cei din jur, și dacă acest lucru e adevărat, cum ia naștere și cum supraviețuiește acest sentiment de solidaritate? Acestei întrebări adresate structurii sociale i se poate adăuga o altă întrebare, mai generală: cum reușesc diferitele grupări politice – state sau partide politice, elite și organizații revoluționare – să creeze o solidaritate care să le servească interesele?

Durkheim a formulat ceea ce a devenit cea mai respectată teorie a coeziunii sociale, punând accentul pe rolul cheie jucat de ritual în crearea și menținerea solidarității. Teoria lui constituie un argument puternic în favoarea importanței ritualului în procesul politic, dar e deficitară atunci când abordează schimbările politice. În acest caz, mă servesc de miezul valoros al teoriei solidarității lui Durkheim, modificând-o pentru a analiza rolul dinamic al ritualului în politică.

Dacă sunt lăsați singuri, oamenii devin total neputincioși, argumenta Durkheim. Ajunși la cheremul semenilor lor pentru a-și asigura existența, ei simt nevoia de a se alina, continuând să-și spună că societatea e caracterizată de o forță și de o bunătate intrinsecă. Necesitatea unei comuniuni sociale nu poate fi satisfăcută decât printr-o acțiune familiară tuturor: „Numai prin exprimarea aceluiași strigăt, prin pronunțarea aceluiași cuvânt, sau executarea aceluiași gest relativ la unul și același obiect, oamenii pot fi și simți că sunt la unison."[2] Oamenii își pot exprima starea sufletească numai prin intermediul unor astfel de simboluri, iar cea mai bună modalitate de a-și exprima solidaritatea este participarea în grup la acțiuni simbolice.[3]

Riturile de comuniune socială nu numai că exprimă tendințe intime de solidarizare socială, dar și contribuie enorm la structurarea și reînnoirea lor. Prin participarea la astfel de ritualuri, dependența indivi-

zilor de grupul social din care fac parte le este reamintită mereu. La fel de important este faptul că prin aceste ritualuri sunt definite limitele grupului social de care un individ se simte legat.[4] Activitatea rituală nu este doar o simplă modalitate de creare a solidarității de grup; este o modalitate necesară. Numai prin întrunirile periodice și prin participarea în comun la astfel de acțiuni simbolice este posibil ca ideile și sentimentele colective să se impună.[5] Așa cum scrie Durkheim:

„Nici o societate nu poate exista dacă nu simte nevoia de a afirma și reafirma la intervale regulate sentimentele și ideile colective ce constituie unitatea și personalitatea acesteia. Această reconstituire morală nu poate fi realizată decât pe calea reuniunilor, ședințelor și mitingurilor în cadrul cărora indivizii, fiind solidari unii cu ceilalți, își reafirmă în comun sentimentele comune; ca rezultat avem de-a face cu ceremonii care nu se deosebesc de ceremoniile religioase obișnuite, fie ca gen de obiectiv, adică rezultatul obținut, fie prin procedură aleasă în vederea obținerii unui astfel de rezultat."[6]

Astfel, solidaritatea socială este considerată o cerință a societății, iar ritualul considerat ca element indispensabil creării acelei solidarități.

În perioada interbelică, Radcliffe-Brown era cel mai de seamă susținător al acestei idei. El considera că viața socială civilizată nu poate exista decât dacă anumite sentimente, acelea care reglează interacțiunea umană, sunt împărtășite de toți membrii societății. Din punctul lui de vedere, ritualurile sunt mijloacele prin care aceste sentimente sunt comunicate și impuse.[7] Fortes și Evans-Pritchard, în volumul lor din 1949, de mare influență, despre sistemele politice africane, sunt în mod evident inspirați de argumentul lui Durkheim, potrivit căruia ritualurile constituie mai mult decât o simplă reflectare a sistemului social existent. Oamenii tind să atribuie sistemului social „valori mistice care afirmă supunerea la ordinea socială... Sistemul social este, într-adevăr, plasat într-un plan mistic, de unde ne apare ca un sistem compus din valori sacre, imune criticii și revizionismului."[8]

Problema care apare atunci când considerăm ritualul ca pe o reflectare a ordinii și a impunerii armoniei sociale, prin elevarea societății într-un plan mistic, este faptul că în multe societăți viața socială este fragmentată de antagonisme. Sacralizarea antagonismelor nu pare a contribui cu mult la instituirea armoniei sociale. Victor Turner se ocupă de acest aspect, preluând punctul de vedere al lui Durkheim, atunci când studiază un popor din vestul Africii, Ndembu. Turner observă că societatea Ndembu este caracterizată de lupte și instabilitate. Apar tot timpul noi sate, în timp ce altele sunt dezbinate, iar diferitele elemente ale căsătoriilor și ale sistemelor de înrudire nu conlucrează prea bine unele cu celelalte. În acest context, susține Turner, importanța ritualului

în promovarea solidarității sociale este și mai mare. Ritualul nu reflectă toate aspectele societății, doar pe acelea care îi caracterizează pe toți Ndembu. Ritualurile îi aduc pe toți la un loc, sanctificând unitatea acestora și astfel contracarând tendințele de scindare care amenință viața lor socială în fiecare zi. Cu cât mai mare este diviziunea într-o societate, cu atât este mai necesar ritualul pentru a menține societatea unită.[9]

Geniul teoriei lui Durkheim privind ritualul este faptul că reunește teoria de factură psihologică a nevoilor individuale cu cea de natură sociologică a cerințelor sociale. Acest lucru poate să pară puțin paradoxal, din moment ce Durkheim a luptat împotriva reducționismului psihologic în explicarea „faptelor" sociale, și a evitat să-și categorisească ca atare ideile de natură psihologică. Dar nu se poate nega faptul că indivizii au o prezență reală în teoria lui și nu sunt considerați doar niște entități lipsite de conținut, însuflețite doar de norme sociale.[10]

Ceea ce ne intrigă în punctul de vedere pe care Durkheim îl are asupra ritualului, așa cum observă Nancy Munn, este importanța pe care o atribuie ritualului, de a juca un rol de contiguitate între constrângeri etice externe și grupuri de natură sociopolitică, și dintre sentimentele interioare și noțiunile imaginative ce aparțin individului actor." Ritualul dramatizează și stimulează reprezentări colective care funcționează ca mediatori între societate și individ.[11] Astfel, Munn înțelege prin ritual un „sistem de control societal" ce face legătura dintre „individ și o comunitate de omologi prin mobilizarea simbolică a unor înțelesuri existențiale comune."[12]

Ideea că ritualurile sunt decisive în promovarea unei solidarități puternice nu a apărut în Franța o dată cu Durkheim. În afara unor predecesori mai îndepărtați, un număr însemnat de intelectuali francezi din secolul al XIX-lea au deplâns în mod public absența unui entuziasm naționalist și au cerut instituirea de noi ritualuri care să dea naștere la o mai mare comuniune națională. Cel mai proeminent dintre acești intelectuali a fost istoricul Michelet, a cărui operă a fost enorm de populară pe la mijlocul secolului. Într-una din cărțile sale își imagina, fără să-și ascundă ardoarea, ce efect ar avea asupra copiilor niște festivaluri corect organizate. Înconjurați de steaguri, într-o seară luminată feeric, soldații vor mărșălui pe lângă ei, cu baionete strălucitoare, iar tatăl fiecărui copil îi va spune acestuia: „Privește, aceea e Franța, aceea e *la Patrie!* E asemeni unui singur om. Un singur suflet și o singură inimă. Toți gata să moară pentru unul dintre ei, și fiecare trăiește, gata să moară pentru toți."[13]

La celălalt capăt al Atlanticului, în aceeași perioadă, Robert Winthrop ținea o cuvântare în Philadelphia, cu ocazia dedicării unui monument în onoarea lui Benjamin Franklin. Punctul de plecare al

acestuia era similar cu cel al lui Michelet. Winthrop deplângea faptul că „unul dintre cele mai neglijate elemente ale vieții noastre naționale" era absența unor celebrări naționale îndeajuns de însemnate. El critica inexistența unei „date pe an care să înfioare inimile oamenilor cu aceeași emoție, să contopească instinctul patriotic cu amintirile colective, și toate interesele personale cu prejudecățile locale." Ceea ce se impunea, argumenta el, era „o zi de mulțumire reciprocă, a noastră – o zi când jurământul de fidelitate poate fi reînnoit la același altar..." Într-adevăr, îngrijorarea lui relativ la lipsa unui ritual integrativ era justificată. Era 1856, iar țara pe cale de a fi sfâșiată de războiul civil.[14]

Michelet și Winthrop au intuit ceea ce mai târziu Durkheim va susține cu mai multă rigoare: statele-națiuni nu sunt cu nimic diferite de societățile vânătorilor și culegătorilor în ceea ce privește nevoia de ritual care să întărească solidaritatea socială. Căutând cea mai simplă formă socială de organizare, pentru a-și da seama cât mai ușor de principiile de bază care mențin stabilitatea unei societăți, Durkheim și-a îndreptat atenția spre aborigenii australieni.[15] El era în mare măsură intrigat de ritualurile care aveau ca obiectiv totemurile australiene și care, credea el, simbolizau diviziuni sociale importante. Angajându-se împreună în aceste ritualuri, indivizii își defineau apartenența la propriul lor grup social și în același timp reafirmau sentimentul responsabilității mutuale.[16]

Tot așa cum acești australieni celebrau anumite tabuuri împreună și în consecință reînnodau legăturile unității lor, membrii tuturor societăților, inclusiv cele moderne, participă în comun la ritualul care le conturează imaginea identității comune și a obligațiunilor mutuale. Națiunile moderne, ca de altfel și clanurile totemice, se prezintă lumii prin reprezentările simbolice ale colectivității. Astfel de simboluri includ: *pământul strămoșesc, poporul ales,* și multe altele. Ritualurile îi aduc pe oameni împreună, consemnând o credință comună în aceste simboluri și generând sentimentul de indivizibilitate. În același timp, ritualurile „negative" – prigonirea vrăjitoarelor, procesele de discreditare, protestele în masă împotriva unor străini considerați inamici – reafirmă idealul național și cimentează solidaritatea prin împotrivire.[17]

Acum cincizeci de ani, Max Lerner definea Constituția Statelor Unite ca pe un totem american. Cuvintele lui ne fac să ne gândim la Durkheim:

„Pentru înțelegerea fetișismului Constituției e necesară atitudinea de detașare a unui antropolog. Fiecare trib are nevoie de totemul și de fetișul lui, iar constituția noastră înseamnă însuși acest lucru. Fiecare trib se agață de ceva, ceva care ei cred că posedă însușiri supranaturale, ca de un instrument care deține puterea de a controla forțele ostile ale universului. Ceea ce este valabil și pentru națiunile civilizate. Oamenii

au mereu nevoie de ceva care să le susţină emoţiile, fie ca formă pozitivă de adoraţie sau deificare, fie negativ, în formă de tabu. Ca orice alt popor, americanii doresc să fie ancoraţi de ceva, să aibă o legătură cu invariabilul.[18]

Valoarea simbolică a constituţiei ca forţă naţională unificatoare este în mod clar mult mai edificatoare decât conţinutul acesteia. Sondajele de opinie de obicei arată că americanii dezaprobă în mod regulat unele clauze din constituţie, atunci când nu li se specifică proveniența acestor clauze, deşi se ştie că a pune la îndoială validitatea constituţiei e considerată aproape o erezie în Statele Unite.[19]

După Durkheim, oamenii au o tendinţă intempestivă de a-şi adora societatea prin intermediul ritualurilor destinate reprezentării ei simbolice. Această premisă a dus la presupunerea că americanii participă la un fel de religie civilă în plină desfăşurare, adoraţia statului american. Partizanii tezei religiei civile încearcă, de fapt, să salveze teza lui Durkheim de contradicţiile cu care e confruntată în cazul fiecărei societăţi multireligioase. Din moment ce clasica analiză a lui Durkheim se axase pe societăţile cu o singură religie, adoraţia religioasă poate fi omologată cu adoraţia întregii societăţi. Însă în cazul societăţilor plurireligioase, aceste ritualuri religioase pot duce la scindări de ordin societal, cum de altfel avem un exemplu clar în Irlanda de Nord. În concluzie, acolo unde găsim mai multe religii, adoraţia statului asigură oamenilor un mijloc de exprimare a unităţii lor. Simpla absenţă a unei religii comune unice creează un „vid simbolic", aşa cum susţine Michael Novak, „pe care statul îl ocupă în mod inexorabil."[20]

Cu mulţi ani înainte ca sociologul Robert Bellah să declanşeze disputa privitoare la religia civilă americană, antropologul Lloyd Warner, care îşi începuse cariera cu studiul aborigenilor australieni, iniţia o posibilă interpretare durkhemiană a ritualurilor civice americane, prin studiul său asupra oraşului Newburyport din statul Massachusetts.[21] Calendarul ceremoniilor americane conţine un ciclu de sărbători, susţinea el, „mai mult sacru decât secular," care „le permit americanilor să-şi exprime sentimente comune despre ei înşişi şi să împărtăşească simţămintele lor cu ceilalţi, în anumite zile, prestabilite de societate pentru acest scop." El compara în mod direct acest calendar cu cel al aborigenilor australieni şi ajungea la concluzia că şi în Statele Unite, „acest calendar are menirea de a-i atrage pe oameni împreună pentru a-şi evidenţia deosebirile; şi pentru a contribui la gândire, simţire şi acţiuni similare."[22]

Warner a ilustrat teza durkheimiană, analizând celebrarea Zilei Eroilor în Newburyport. Concentrându-se asupra simbolismului morţii, a susţinut el, Ziua Eroilor e caracterizată de o forţă specială care trans-

formă teama de moarte în sentimente comune şi într-o activitate care îi uneşte pe membrii unei comunităţi. Deosebirile sociale, importante în viaţa de zi cu zi, devin neimportante în perioada în care oamenii execută astfel de acţiuni intens simbolice. Martirii comemoraţi cu ocazia Zilei Eroilor „devin simboluri potente şi sacre, care organizează, direcţionează şi reînsufleţesc în mod constant idealurile colective ale naţiunii şi comunităţii."[23]

Dacă americanii au religia lor civilă, organizată în jurul steagurilor, paradelor şi a textelor sfinte, britanicii au riturile regalităţii, care continuă să genereze entuziasm popular. În mare parte interpretarea pe care o dau specialiştii acestor puseuri de efervescenţă populară se bazează pe acelaşi argument durkheimian, care identifica religia civilă americană ca atare. În cuvintele lui Shils şi Young, de exemplu, încoronarea britanică din 1953 „a produs la o dată unică, practic pentru întreaga societate, un contact atât de intens cu sacrul, încât ni se pare justificată interpretarea acestui eveniment ca... un act de mare comuniune naţională."[24] Câţiva ani mai târziu, atunci când Charles a fost învestit Prince de Wales, scene similare, rejucate, au fost interpretate în mod similar: „Majoritatea englezilor de rând au fost extraordinar de impresionaţi de acest eveniment şi au căutat să-şi comunice în mod reciproc entuziasmul. Sentimentele faţă de regină şi de prinţul Charles, stârnite de ceremonia învestiturii, au reuşit să contopească interesul public cu cel personal, într-o manieră simbolică, pe care Durkheim ar fi înţeles-o."[25] Ecouri gen Durkheim puteau fi auzite din partea jurnaliştilor şi cu ocazia nunţii prinţului Andrew în 1986: „Spectacolul de azi a amestecat patriotism şi paradă, romantism şi nostalgie, într-o clipă de comuniune naţională, care nu poate fi descrisă decât ca fiind britanică."[26]

Ar fi greu de imaginat o demonstraţie mai convingătoare a rolului pe care îl joacă ritualul în dobândirea solidarităţii sociale decât aceste rituri regale britanice. Totuşi, două întrebări se impun: cât de reprezentative sunt acest gen de rituri politice şi cât de adevărat este, aşa cum susţin mulţi durkheimieni, că astfel de rituri reuşesc să creeze şi să păstreze un sistem comun de credinţă?

În realitate, aceste rituri regale nu reprezintă decât unul dintre aspectele politice pe care le serveşte ritualul, acela de a reîntări statu-quo-ul. Chiar mai mult, pe lângă faptul că produce solidaritate prin reafirmarea valorilor comune, una dintre funcţiile ritualului este de a crea solidaritate în absenţa oricăror convingeri comune. Conceptul tradiţional durkheimian al ritualului ignoră în mare parte conflictele sociale. Asta pentru că nu acordă nici o atenţie rolului pe care îl joacă ritualul în promovarea schimbării politice, ritualul fiind considerat o

formă de reîntărire a sistemului social preexistent. Ceea ce intenționez să fac în continuarea acestui capitol este să salvez instinctul primar al lui Durkheim relativ la rolul ritualului în inculcarea solidarității sociale și să arăt cum se creează solidaritatea fără a se fi asigurat un consens, și de a menționa faptul că se recurge la ritual în scopul obținerii solidarității și în situații antagoniste.

Solidaritate fără consens

Care este de fapt relația dintre ritual și credință? Dintr-o perspectivă tradițional creștină, credința este primordială, iar ritualul nu face decât să exprime în mod public această credință preexistentă. Durkheim, preluând opera de pionierat a lui Robertson Smith despre vechile religii semitice, era de părere că reversul este mult mai adevărat. Analizând vechile religii, Robertson Smith ajungea la concluzia că ritualul era obligatoriu, însă nu era obligatoriu înțelesul dat ritualului. „În timp ce procesul de desfășurare era în mod riguros prestabilit, semnificația acestuia era extrem de vagă... același rit fiind explicat de persoane diferite în mod diferit."[27] Mai târziu, Edmund Leach a atenuat acest punct de vedere, susținând că mitul și ritualul sunt două fețe ale aceluiași fenomen, două modalități de a exprima în mod simbolic interpretări asupra ordinii sociale. În concluzie, „mitul considerat ca o exprimare în cuvinte «spune» același lucru ca și ritualul considerat ca o exprimare prin acțiune."[28]

Însă riturile nu sunt doar simple declarații de credință stilizate. Participarea la ritual este importantă din punct de vedere politic chiar și atunci când participanții interpretează riturile în mod diferit. Așa cum sublinia filosoful Ernst Cassierer, persoana care participă la ritual „trăiește o emoție, nu un gând." Cassirer vede în ritual o componentă mult mai profundă și mai importantă a vieții religioase decât credința, citându-l pe Doutte, care ne spune: „În timp ce crezurile se schimbă, riturile persistă, ca un fel de fosile ale unor moluște extincte, de care ne folosim pentru a data epocile geologice."[29] Într-adevăr, ceea ce trebuie să explice orice teorie a ritualului și a credinței este răspunsul la întrebarea de ce sunt ritualurile mult mai rezistente la schimbare decât credințele. Durkheim ne sugerează un răspuns la această dilemă. Ritualul este un mijloc prin care ne exprimăm dependența socială; ceea ce este valoros în ritual este implicarea emoțională și participarea noastră în comun, și nu explicațiile raționale pe care le dăm acestor rituri.

Ce valoare are acest lucru pentru înțelegerea rolului și a importanței ritualului pentru politică? Înseamnă că ritualul poate servi organizațiilor

politice în crearea unor legături de solidaritate, fără a fi necesară o uniformitate de credință. Acest lucru are o formidabilă valoare politică, din moment ce ceea ce motivează deseori loialitatea politică a unor oameni este mai degrabă identificarea socială cu un anumit grup decât împărtășirea aceleiași credințe cu alți membri. Sau, așa cum scria Walt Whitman, „Eu și al meu nu sunt argumente convingătoare: Noi convingem prin prezență."[30] Într-adevăr, ceea ce ne impresionează cel mai mult în ritual este felul în care îi poate inspira pe participanți în ciuda conflictului aparent dintre acest eveniment și credința anterioară. Credințele sunt nutrite în sine și în cele mai multe cazuri neîmpărtășite, în timp ce ritualul duce la declarații publice de raliere la poziția unui grup. Așa cum argumentează Rappaport, este tocmai acest „act public, vizibil și explicit de raliere, care ne unește din punct de vedere social moral, și nu sentimentul ambiguu și invizibil al fiecăruia."[31] Din punct de vedere social și politic, suntem ceea ce facem, nu ceea ce gândim.

Toate acestea au fost exprimate mult mai elocvent de către James Fernandez, care, în studiul său despre cultul Fang din Bwiti din vestul Africii, distinge între consensul social și cel cultural. Prin consens social înțelege un acord mutual care vizează oportunitatea unor acțiuni anume în condiții specifice. Prin consens cultural înțelege acordul dintre oameni, asupra semnificației acelei acțiuni. El susține că este mai degrabă meritul consensului social de a perpetua un cult, și nu meritul consensului cultural, apoi conchide:

„Ideea că oamenii acționează împreună din punct de vedere social și gândesc împreună din punct de vedere cultural continuă să ne inspire, dar nu ne poate face să uităm cât de mult le place oamenilor să acționeze împreună și cât de puțină încredere au în a gândi laolaltă despre semnificația acelei acțiuni. Nu ne poate face să uităm că sentimentul visceral sau cel de comuniune morală create prin interacțiunea coordonată a ritualului sunt amenințate de orice încercare de a obține o comuniune morală la nivel cultural, unde parametrii simbolici ai interacțiunii trebuie să fie expliciți."[32]

Prin acceptarea acestei interpretări nu înseamnă că îl abandonăm pe Durkheim, înseamnă că aplicăm intuiția acestuia unui domeniu specific. În definitiv, accentul pus pe participarea în comun și nu pe gândirea în comun reflectă însuși accentul pus de Durkheim pe prioritatea ritualului în promovarea solidarității sociale. Totuși, admiterea stabilității aspectelor diferite de credință împreună cu participarea în comun la ritual duce la o perspectivă mai complexă a societății și la o apreciere deplină a importanței politice a ritualului.

Într-adevăr, ar trebui să fim prudenți și să nu dăm prea mare importanță convingerilor politice ale unei persoane, din moment ce

acestea nu sunt extrem de consecvente, nici uniform dezvoltate, şi nici foarte apreciate. Consecvenţa derivă din acţiunea în comun, nu numai datorită faptului că diferiţi participanţi au crezuri diferite, dar şi pentru motivul că fiecare participant posedă o magmă informă de convingeri contradictorii. Există o tendinţă înşelătoare de a considera „convingerile" unui individ ca număr echivalent de obiecte rezidente în mintea lui;[33] de altfel multe opinii bine construite, penetrante şi armonioase sunt alocate unor indivizi ale căror idei asupra acestui subiect sunt deficitar construite, logic incompatibile, sau fără a fi în mod necesar importante pentru ei. Tăria unei organizaţii politice depinde mai puţin de omogenitatea de credinţă a membrilor ei decât de continuitatea exprimării loialităţii prin ritual.

Astfel, ritualul poate promova solidaritate socială fără să pretindă că oamenii împărtăşesc aceleaşi valori, sau chiar aceeaşi interpretare a ritualului. În acelaşi timp va trebui să ne expunem unei alte critici aduse neodurkheimiştilor, că departe de a promova solidaritatea socială, deseori ritualurile duc la divergenţe sociale. Sociologul Steven Lukes, cel mai elocvent exponent al acestei teze, se foloseşte de exemplul paradei orangemen-ilor, care celebrează preponderenţa protestanţilor în Irlanda de Nord. El susţine că prin conturarea unor grupuri sociale – în cazul de faţă populaţia protestantă a Irlandei – ritualul mai mult polarizează societatea decât să o unifice.[34]

Acest argument se adresează unei slăbiciuni evidente a tezei lui Durkheim, atunci când se consideră societăţi largi, dar ideea de bază a lui Durkheim rămâne validă. Exemplul parade orangemen-ilor este, într-adevăr, un exemplu dramatic al felului în care ritualul aserveşte solidaritatea socială. Dar în acest caz, ritualul susţine solidaritatea uneia dintre grupările antagoniste interne, şi prin urmare subminează solidaritatea societăţii ca întreg. Ritualul se dovedeşte în acest fel valoros multor grupări şi mişcări politice. Ceea ce face ca rolul politic al ritualului să fie mult mai important decât dacă s-ar fi rezumat la cimentarea ca întreg a societăţilor. Din moment ce poate unifica tot soiul de grupări politice, ritualul joacă un rol cheie în lupta politică a celor ce concurează pentru capturarea puterii, pentru facţiuni şi societăţi, fiind o unealtă valoroasă în consolidarea naţionalismului, în propagarea şovinismului şi în favorizarea războaielor.

Virtuţile ambiguităţii

Tocmai ambiguitatea simbolurilor preluate de ritual este ceea ce face ca ritualul să reuşească să producă o solidaritate fără consens. Simbolurile pot avea un mare impact emoţional asupra oamenilor,

strângându-i în jurul steagului organizației din care fac parte, în ciuda faptului că fiecare participant interpretează simbolurile în mod diferit. Aceasta nu se referă la faptul că simbolul capătă nuanțe de semnificație diferite cu fiecare individ în parte; dar că același simbol poate căpăta cu totul și cu totul alte înțelesuri, diferite unele de celelalte. Ceea ce se și verifică în cazul constituției americane și a celui de-al doilea război mondial, sau a gesturilor ce semnifică pacea și victoria. Nu numai că simbolurile înseamnă lucruri diferite pentru indivizi diferiți, dar de multe ori același simbol capătă înțelesuri diverse sau contradictorii pentru același individ. Procesele de gândire umană nu impun o rezolvare a unui astfel de conflict și nici nu pretind necesitatea unei consecvențe în manipularea simbolurilor.[35]

Într-adevăr, îngemănarea opușilor constituie unul dintre procedeele de mare efect ale retoricii politice. Chiar atunci când se abuzează de acest procedeu la limita penibilului – președintele Reagan a botezat o armă nucleară *Împăciuitorul* – această contopire a polilor opuși poate fi benefică din punct de vedere politic. Desigur, un astfel de artificiu nu reușește întotdeauna să distragă atenția asupra *disparității* evidente dintre simbol și acțiune. Dar este una dintre uneltele cele mai eficace ale politicienilor de a muta acțiuni nepopulare ca atare sub aura unui simbol, care îi poate ralia pe oameni în favoarea acestora. Valoarea acestei ambiguități simbolice pentru mașinațiile celor puternici din punct de vedere politic, susține Goldschlager, e mai complexă decât simpla manipulare a oamenilor. Propagarea unor simboluri ambigue creează o atmosferă bizară, plină de pericole și de anxietate. Din moment ce liderul politic e capabil să le jongleze cu dezinvoltură, oamenii recunosc în el persoana capabilă de a se juca cu focul. Unei asemenea persoane îi poți încredința destinul.[36]

Extinderea semnificației unui simbol de la un subiect la altul este o metodă comună politicienilor, de a profita de această ambiguitate. Ritualul este un mijloc eficace de realizare a acestei extensii, un mijloc adecvat, de o manieră impresionantă, de a demonstra un înțeles nou. Acest fenomen e des întâlnit în manipularea simbolurilor, în cadrul ritualurilor asociate cu experiențele traumatice din trecutul unei națiuni, în special războaiele, un fenomen care i se potrivește perfect unei forme universale de simbolism politic, acela de a-l confrunta pe dușman cu eroul.

În Statele Unite, ritualurile care celebrează revoluția americană sunt manipulate în acest scop, dar astfel de simboluri și ritualuri sunt foarte importante în țările care au suferit recent de pe urma războiului purtat pe solul lor. Uniunea Sovietică este un exemplu edificator, pentru că efectul devastator produs de cel de-al doilea război mondial fusese extrem de traumatic pentru poporul rus. Guvernul sovietic a instituit o serie de

sărbători, care includ reprezentări simbolice ale acestui război, iar prin acestea puternicul sentiment de solidaritate produs de acea experiență se identifica și cu solidaritatea față de guvernul sovietic la putere.[37]

Italia postbelică ne oferă un exemplu similar. Acolo, suferința cauzată de război combinată cu sentimentul de culpabilitate cauzat de regimul fascist, vinovat de declanșarea războiului, a produs emoții puternice. Simbolismul oferit de *la Resistenza,* mișcarea de gherilă dusă împotriva fasciștilor și naziștilor din nordul Italiei în ultimii ani ai războiului, a constituit o bază emoțională satisfăcătoare pentru crearea unei noi solidarități naționale. Acest simbolism este cu atât mai atrăgător cu cât îi identifică mai mult pe italieni cu forțele antinaziste, decât ca aliați ai cauzei naziste. Diversele partide italiene continuă să se bată asupra acestor simboluri, și fiecare încearcă să se identifice cu simbolurile complexe ale Rezistenței. Fracțiuni ale partidelor – comunist, socialist sau creștin democrat – sunt botezate cu numele martirilor Rezistenței; se depun coroane de flori în mod regulat la monumentele eroilor, cântecele Rezistenței sunt intonate la mitinguri politice; și multe sărbători asociate cu *Resistenza (*cele ale bătăliilor locale sau ale victoriei aliaților) declanșează o competiție acerbă între partide, pentru dreptul la ritualuri publice de identificare cu Rezistența. Nu numai că un partid face mari eforturi pentru a realiza această identificare rituală; fiecare încearcă să discrediteze pretențiile similar rituale ale altor partide. Astfel, bătăliile rituale ale Rezistenței continuă să se desfășoare după multe decenii de când s-a tras ultimul foc de armă.

Deși liderii politici încearcă să se folosească de ambiguitatea ritualului în scopul obținerii solidarității politice, ei sunt confruntați cu o serie de dificultăți. Există întotdeauna pericolul ca ambiguitatea să dea naștere unui conflict deschis despre semnificația riturilor. În astfel de cazuri, în loc să creeze unitatea politică, riturile nu devin decât o altă arenă a decimării unității.

Încercările unor lideri parlamentari francezi de dreapta, în anii 1890, de a institui un festival național în onoarea lui Ioana d'Arc sunt elocvente în acest sens. Deplângând scindarea produsă de „Franța catolică" și „Franța atee", dintre partizanii vechii ordini și campionii Revoluției, un număr de parlamentari a propus instituirea unei zile naționale care să o comemoreze pe Ioana d'Arc. În timp ce singura sărbătoare națională până în acel moment, Ziua Bastiliei, era mereu boicotată de biserică și de conservatori pe motiv că glorifică imoralitatea, noua sărbătoare ar fi putut uni întreaga Franță și astfel ar fi fost realizată o mult râvnită solidaritate națională.

Această gândire se baza pe popularitatea Ioanei d'Arc cu o mare parte a populației Franței, ea însăși o reflectare a ambiguității simbolice

a eroinei. Deificată ca martiră a independenței naționale, aceasta a fost zugrăvită de republicani și în același timp de către cei de stânga ca o expresie a voinței poporului, ca o luptătoare împotriva privilegiilor și ca precursoare a Revoluției în sine. Pentru cei de dreapta, ajutați și de faptul că Vaticanul decretase în 1894 ca Ioana să fie venerată, ea întruchipa eliberatorul teritoriului țării, ceea ce făcea posibilă legitimizarea autorității casei regale franceze, și servea ca exemplu al imposibilității separării patriotismului francez de devotamentul religios francez.

Însă, în loc să unifice cele două Franțe prin simbolul comun al comuniunii naționale, celebrările au degenerat rapid într-o bătălie înverșunată, deseori violentă, a simbolurilor. Sunt semnificative în acest sens riturile organizate de un grup anticlerical, sponsorul unei noi statui a Ioanei d'Arc, rituri care au avut loc la scurt timp după cele sponsorizate de biserică. Aceștia au trecut prin fața monumentului cu o coroană imensă, pe care se putea citi: „Celei abandonate de regalitate și preoți, Ioana d'Arc, victima clerului." Înfuriați, un grup de studenți de la facultatea de teologie din localitate s-au revoltat, și astfel s-a iscat o bătaie pe cinste. Acesta a constituit apogeul de moment al solidarității naționale![38]

Dacă se vor încununate de succes, mișcările sociale trebuie să-și creeze propriul spirit de grup, iar Blumer îl definește ca pe „o mobilizare a sentimentelor în folosul mișcării." Oamenii trebuie să nutrească sentimentul apartenenței de grup și trebuie să contribuie la un efort comun dacă vor ca atașamentul lor față de mișcare să fie temeinic.

Dar cum se creează spiritul de grup? Soluția, așa cum o concepe Blumer, este aceea a „comportamentului ceremonial formal în actul de participare." Aici sunt incluse: întrunirile numeroase, mitingurile, demonstrațiile de anvergură și ceremoniile comemorative. Valoarea acestora derivă din faptul că le conferă oamenilor sentimentul de sprijin social, iar „psihologia este psihologia aceluia care participă într-o paradă." Ceea ce ne reamintește comentariul lui Frederick Lewis Allen relativ la imaginea pe care și-o face despre el un membru al Ku Klux Klanului, la „șansa de a costuma pe bigotul comunității și de a-i permite să fie Cavalerul Imperiului Invizibil."[29] Prin astfel de activități rituale, oamenii câștigă un sentiment de autoestimare, în timp ce „recuzita ritualului" care simbolizează mișcarea dă naștere la „simțăminte comune de simpatie și identitate." Prin recuzită Blumer înțelege toate acele elemente simbolice precum sloganul, cântecele, încurajările, gesturile expresive și uniformele. Deoarece aceste „simboluri capătă o semnificație sentimentală care simbolizează sentimente nutrite în comun față de mișcare, recurgerea constantă la aceste simboluri asigură o retrăire continuă și o reafirmare a acestor sentimente reciproce."[40]

Identificarea unei persoane cu o organizaţie este numai în parte produsul împărtăşirii convingerilor unora cu alţi membri ai organizaţiei, deoarece credinţa este o legătură fragilă şi nu neapărat necesară. În acest context, ritualul pune la îndemâna oamenilor un mecanism de exprimare a loialităţii faţă de o organizaţie sau de o mişcare, fără a fi necesară o credinţă comună. Cercetările relative la psihologia dăruirii angajate faţă de o cauză clarifică faptul că ritualul îi determină pe oameni să participe la acţiuni publice, ceea ce îi identifică drept grup politic şi serveşte la crearea şi reafirmarea ataşamentului faţă de grup a unei persoane.[41]

Eficienţa ritualului în hrănirea sentimentelor de solidaritate a fost analizată de Victor Turner în scrierile lui despre crearea de *comunittas*. Conform acestuia, viaţa socială conţine un conflict inerent. Pe de o parte, normele societăţii determină rolurile existente în societate, plasând anumiţi indivizi deasupra altora în ierarhia socială. Pe de altă parte, oamenii îşi dau seama că împărtăşesc o umanitate comună, o „legătură de unire generalizată social." Simplul fapt că oamenii îşi petrec cea mai mare parte a vieţii în societăţi organizate ierarhic generează acumulări de tensiuni ce reclamă o eliberare periodică. Oamenii trebuie să-şi exprime, într-un fel sau altul, unitatea lor cu ceilalţi, şi acest lucru are loc prin intermediul ritualurilor.

Prin folosirea ritualului ca o formă de suspendare a timpului şi a relaţiilor alienante, asociate cu viaţa de zi cu zi, oameni sunt capabili să descătuşeze o enormă energie psihologică. Din această activitate rituală derivă „experienţe de o forţă fără precedent," ce îi copleşeşte pe participanţi cu emoţie.[42]

Forţa emoţională a ritualului ajută la crearea solidarităţii politice în multe contexte diferite. O dată cu apariţia şi dominaţia statelor-naţiuni, de exemplu, s-a extins ritualul intonării unui cântec naţional sau a unui imn, cu ocazia unor evenimente publice deosebite. O dată cu apariţia acestora în Franţa şi în Statele Unite, spre sfârşitul secolului al XVIII-lea şi până la consacrarea lor în noile naţiuni din Africa în secolul XX, aceste cântece sunt în mod vădit similare, prin conţinutul şi sentimentele exprimate. Făcând deseori apel la binecuvântarea statului de către Dumnezeu, acestea copleşesc prin laude naţiunea şi cer credinţă nețărmurită. Ceea ce este instructiv în astfel de cântece nu este conţinutul în sine, ci mai degrabă muzica cu rezonanţe marţiale, care, împreună cu simbolismul grafic, creează o atmosferă emoţională electrizantă, de solidaritate naţională. Deşi intelectualul american, de exemplu, ar fi tentat să analizeze la rece acest jăratic emoţional, puţini dintre vecinii lui sunt în stare să asculte acordurile imnului naţional într-o încăpere ticsită de lume care cântă la unison, şi să nu simtă nici o

răscolire emoțională. Tot așa nici nonconformistul, care refuză să se ridice în picioare în onoarea acestui rit, nu se poate aștepta la o reacție lipsită de emoție din partea celor din jurul lui. Ritualul se adresează mai degrabă sensibilității emoționale decât intelectului, deși emoțiile stârnite cu această ocazie au un impact și asupra convingerilor.[43]

Am argumentat deja că națiunile nu pot fi percepute decât cu ajutorul unor mijloace simbolice. Riturile naționalismului creează o imagine anume a lumii politice, care include acel concept conform căruia națiunea unui individ este cea mai îndreptățită, iar măsurile guvernamentale ale acesteia, cele mai potrivite. În același timp, riturile duc la crearea unei solidarități naționale. Frontierele sunt stabilite în mod simbolic și toți cei ce sunt cuprinși între acestea trăiesc sentimentul unității lor.

Brazilia este un exemplu interesant al felului în care reprezentările simbolice contribuie la unitatea națională. La fel ca multe alte țări, Brazilia sărbătorește o Zi a Independenței, și la fel ca în multe alte țări această sărbătoare presupune și o paradă militară. Pe vremea regimului militar, aceste festivități erau organizate de către însăși forțele armate și reflectau ordinea socială impusă de autorități. Aceasta avea trei diviziuni de bază: soldații, care participau la marșuri; publicul, care asista de pe margine; și liderii militari, care contemplau spectacolul. Diverse simboluri naționale de mare sugestie erau manipulate în timpul ritualului – de la drapel la armele reprezentând republica – iar efectul vizual al unui mare număr de oameni îmbrăcați și înarmați identic, mărșăluind la unison, contribuia și mai mult la inducerea unui impact emoțional asupra asistenței. Pe scurt, în timp ce parada oglindea distincțiile ierarhice importante din societatea braziliană, în același timp ea aducea împreună mari mase de oameni, confruntate cu simbolurile sugestive ale identității lor sociale, ceea ce hrănea sentimentul de naționalism și de legitimitate a guvernanților.[44]

Comparați această sărbătoare cu alt fenomen de masă din Brazilia, unul care nu pare să aibă nici o consecință pe plan politic: fotbalul. Identificând în mod simbolic echipa cu națiunea, fotbalul este o forță semnificativă în insuflarea sentimentului de solidaritate națională. Ba mai mult, Snyder a îndrăznit chiar să afirme că fotbalul este cel mai important factor în crearea unității poporului brazilian: „țărani iliterați din văgăuni de țară, care posedă tranzistoare, se identifică cu grupul sofisticat de suporteri de la orașe prin fanatismul susținerii echipei naționale." Imaginea națiunii și a guvernului se contopește cu simbolismul echipei naționale, iar meciurile internaționale devin ritualuri ale unității naționale. Potențialul acestui ritual nu a fost ignorat de regimul militar al anilor '70. Junta militară a adoptat imediat entuziasmantul

imn fotbalistic „Înainte Brazilia!“, pe care l-a intonat în mod regulat cu ocazia recepțiilor prezidențiale şi a altor evenimente oficiale. Chiar sloganurile ce apăruseră cu ocazia meciurilor echipei naționale – precum „Nimeni nu va mai învinge Brazilia niciodată!“ şi „Brazilia, contează pe mine!“ – au fost expropriate pentru buna folosință a regimului, în scopul sporirii suportului popular în favoarea acțiunilor acestuia.

Ritualurile electrizante de anvergură au şi menirea de a crea o solidaritate în jurul unor entități politice mai mici decât aceea de națiune. Eficiența unor astfel de rituri le este bine cunoscută liderilor partidelor politice din Statele Unite. Candidații la nominalizare şi la alegerile naționale recurg la aceste mitinguri nu pentru a comunica alegătorilor mesaje cu un conținut substanțial, ci pentru a crea o ambianță emoțională menită să-i inspire pe susținătorii lor să predice în numele acestora. Marile ritualuri americane, acele convenții democratice şi republicane ce au loc o dată la patru ani, servesc unui scop important, chiar şi atunci când nu există nici un dubiu cine va fi nominalizat pentru preşedenție. Dahl a fost îndreptățit să compare aceste ceremonii cu „riturile tradiționale tribale prescrise războinicilor înainte de bătălie.“[45] Este o analogie corectă.

În acelaşi timp, ritualurile pot constitui mijloacele vitale de conservare a anumitor principii de diviziune politică, *pe verticală,* ce par să excludă alte grupări politice, aparent mult mai importante. Un exemplu elocvent al felului în care acest lucru este posibil îl găsim în cazul oraşului Siena, din centrul Italiei, unde de două ori pe an, un festival de tradiție antică ațâță diferite cartiere *(contrade)* unul împotriva celuilalt într-o serie de competiții ce culminează cu o cursă de cai desfăşurată în centrul oraşului. Pentru locuitorii Sienei, *palio* este imul din evenimentele comunitare cele mai emoționante ale unui an, în care fiecare grup de vecini se asociază pentru a-şi exprima coeziunea, în opoziție cu alte cartiere. Într-adevăr, ritualul *palio* a perpetuat unitatea unei *contrade* şi competiția *intercontrada* de-a lungul secolelor. Prin urmare, ceea ce regăsim în Siena este solidaritatea ca rezultat al participării la ritual, însă nu solidaritatea întregii societăți, nici măcar a întregii comunități, ci o solidaritate ce învrăjbeşte cartierele aceluiaşi oraş, definite prin ritual, unul împotriva celuilalt.

Ce concluzie putem trage în privința acestor rituri de o aparentă factură anacronică? Rezolvarea dilemei constă în explicația conform căreia *contradele* nu sunt entități omogene din punct de vedere al structurii de clasă. În cadrul unei societăți cu o conştiință de clasă, aceste entități locale sunt nişte eşantioane *pe verticală* ale diviziunilor sociale fundamentale. Elita politică a Italiei, fie în Siena sau altundeva,

încearcă de mult să descurajeze formarea de grupuri solidare ale clasei muncitoare sau ale țărănimii. Acesta este adevăratul motiv pentru care elita a sprijinit cu fervoare o organizație de tip vertical, cum este biserica. Cu cât cei ce fac parte din această organizație sunt mai puțin organizați, cu atât este mai mic pericolul prezentat de aceștia.

Prinții de Medici care au cucerit Siena știau ce-i așteaptă și au încurajat perpetuarea unor forme de entuziasm care să constituie o alternativă la grupările ce puteau întări solidaritatea celor lipsiți de putere. Cu o compoziție mixtă din punct de vedere al claselor, *contradele,* în cuvintele lui Silverman, „au devenit o puternică forță de reacțiune împotriva alianțelor de tip orizontal, bazate pe apartenența de clasă." Pentru a reîntări solidaritatea pe verticală și imaginea identității sociale bazate pe existența contradelor, elita contemporană a orașului a continuat să sponsorizeze evenimentul *palio.* Astfel, acest ritual a funcționat ca un mijloc ciclic de exprimare și alimentare a solidarității sociale, dar, departe de a exprima și de a reafirma realitatea celor ce trăiesc în circumstanțe sociale asemănătoare, riturile contradelor au obturat aceste deosebiri.[46]

Solidaritate și convingere

Oamenii simt nevoia de a-și crea o identitate socială distinctă și simt nevoia de a-și exprima sentimentul de comuniune cu ceilalți. Ritualul constituie un mijloc important de realizare a acestor deziderate. Ceea ce nu înseamnă că fiecare grupare socială este ritualizată; și chiar în mai mică măsură ritualul nu creează, în mod exclusiv, solidaritate în societate sau solidaritatea națiunii ca întreg. Dar ritualurile creează solidaritate și între diferitele grupuri antagoniste ale societății și astfel încurajează luptele sociale. Într-adevăr, riturile nu sunt folosite doar de grupări revoluționare pentru crearea solidarității necesare răsturnării unui guvern, ele sunt folosite și de grupări care neagă definiția de națiune sau societate general acceptată, cum este cazul bascilor și al palestinienilor.

Citirea superficială a scrierilor lui Durkheim eșuează să descifreze miezul argumentului lui, dacă prin interpretarea dată de el ritualului se înțelege o identificare a solidarității cu ideea de consens. Geniul lui Durkheim rezidă în faptul că a observat că ritualul poate crea solidaritate fără să pretindă o împărtășire a convingerilor. Solidaritatea este rezultatul oamenilor ce acționează împreună și nu al oamenilor ce gândesc la fel.

5. CONSTRUCŢIA RITUALĂ A REALITĂŢII POLITICE

Era ziua de care Ronald Reagan se temea, deşi ştia că trebuie să îndure povara acestui rit. Păşind alături de cancelarul Kohl printre mormintele militare din cimitirul Bitburg, arăta ţeapăn, nelalocul lui, în contrast evident cu dezinvoltura lui obişnuită. În timp ce Kohl îşi ştergea lacrimile, Reagan se uita drept înainte, ferindu-se să privească în jos, la morminte, pentru a evita să zărească simbolurile SS ce împânzeau gazonul cimitirului. În ciuda dorinţei cancelarului de a da mâna deasupra celor morţi în război, braţele preşedintelui au rămas strâns lipite de corp. În aceeaşi zi, puţin mai devreme, într-o vizită aranjată în mare grabă la lagărul de concentrare Bergen-Belsen, Reagan depusese o coroană cu inscripţia: „Din partea poporului Statelor Unite." La cimitir, într-o ceremonie care a durat doar opt minute, coroana depusă conţinea un mesaj puţin diferit: „Din partea preşedintelui Statelor Unite."[1]

Pe 5 noiembrie 1529, o procesiune imperială intra în Bologna. 300 de călăreţi se aflau în fruntea procesiunii, urmaţi de un grup de lorzi spanioli, cu stindardele ridicate, de 300 de cavaleri în armuri, cu pene roşii la coifuri, zece tunuri mari duse pe care şi de 14 companii de muzicieni germani, cu fluiere şi tobe, cu steaguri uriaşe. Acesta era doar începutul. Stindardul imperial era purtat de doi lorzi călare, urmaţi de escadroane de artilerie, de cavaleria germană, apoi de o sută de gardieni personali ai împăratului şi un grup de grenadieri spanioli. Carol al V-lea, care fusese încoronat drept rege al Franţei de Sud în urmă cu nouă ani, era precedat de Marele Maestru de Ceremonii, care ducea sabia imperială. Carol era echipat în armură completă, cu un vultur de aur în vârful coifului. În mână ţinea un sceptru, iar calul strălucea, acoperit de aur şi giuvaiere. Patru cavaleri călăreau la pas cu el, ţinând întinsă o tapiserie magnifică deasupra capului lui. Lângă el mai călăreau doi cardinali, urmaţi de opt paji.

În momentul în care a intrat pe poarta cetății, lui Carol i s-a adus o cruce pe care a sărutat-o. Într-un gest mult mai pe placul mulțimii înșiruite de-a lungul drumului, heralzii imperiali au aruncat pumni de aur și arginți – 8000 de ducați în total. La poartă, în așteptarea împăratului se găseau 20 de cardinali, care au descălecat în acea clipă de pe catâri pentru a-l saluta pe Carol. Trecând pe lângă decorații somptuoase, reprezentând motive clasice și lucrări de artă ce înfățișau marile victorii ale imperiului roman, Carol a ajuns în fața impunătoarei biserici San Petronio, din centrul orașului, a descălecat și s-a apropiat de papa Clement al VII-lea, care se afla pe tronul papal. Împăratul s-a închinat de trei ori în fața papei, iar la rândul lui acesta s-a ridicat de pe tron și l-a sărutat de trei ori pe obraz pe Carol. Apoi s-au îndreptat împreună spre piața centrală, întâmpinați de uralele mulțimii, iar 2000 de trompete au consemnat această reconciliere istorică dintre papă și împărat. Trei luni mai târziu, în cadrul unor ceremonii la fel de spectaculoase, însuși papa îl va încorona pe Carol împărat, punând astfel capăt anilor de războaie sângeroase pe care le-au purtat între ei.[2]

Până acum am susținut că ritualul joacă un rol politic semnificativ în obținerea solidarității, chiar și în absența unui consens, ceea ce nu înseamnă că acest lucru nu influențează felul în care politicul este perceput. Într-adevăr, ritualul constituie un important mijloc de influențare a ideilor pe care oamenii le au despre evenimentele politice, strategiile politice, sistemul politic și liderii politici. Prin ritual oamenii își formează o idee despre ceea ce ei consideră că este o instituție politică adecvată, despre ce calități ideale trebuie să aibă un lider politic, și în ce măsură lumea în care trăiesc corespunde acestor norme. Înțelegerea politicului este mediată de simboluri, iar ritualul, ca o formă potentă de reprezentare simbolică, este o unealtă valoroasă în construirea unei realități politice.

O ramură modernă a psihologiei, aflată în plină dezvoltare, studiază felul în care oamenii subsumează percepțiile pe care și le fac despre realitatea exterioară, de înțelegere a modului de funcționare a lumii. Este vorba de psihologia cognitivă, care ne oferă multe soluții despre felul în care ideile politice ale oamenilor pot fi influențate de ritual. Acesta este subiectul pe care îl vom analiza în continuare.

Gândirea schematică

În vremurile de mare succes ale behaviorismului, mulți psihologi au desconsiderat studiul procesului de gândire, susținând că nu se poate cunoaște ce se petrece în mintea oamenilor, că oricum acest lucru nu

este necesar pentru cunoaşterea comportamentului uman. Un anumit stimul produce o anumită reacţie. Însă mai recent, psihologii procesului cognitiv au emis ideea că o formă anume de comportament nu poate fi pronosticată doar pe baza unor stimuli ce provin din mediul înconjurător; ba mai mult, comportamentul este mediat de structuri cognitive. Aceste structuri sunt similare cu ceea ce antropologii numesc cultură, un corp de simboluri care structurează experienţa. Dar ceea ce îi preocupă cel mai mult pe aceşti psihologi nu este natura dobândită a acestor structuri, ci exigenţele pe care le impune condiţia minţii umane asupra procesului de gândire. Aşa cum spune Bandura: „Factorii cognitivi determină în parte care dintre evenimentele exterioare vor fi percepute, cum vor fi înţelese, dacă vor avea un efect de durată sau nu, ce valoare şi ce eficacitate au, iar în cele din urmă stabilesc cum va fi procesată informaţia obţinută, pentru a putea fi utilă în viitor."[3]

Una dintre ideile teoretice majore ale psihologiei cognitive contemporane derivă din interesul pentru felul în care este organizată cunoaşterea în creierul unui individ. Premisa de bază este că noi nu ne raportăm la lume prin intermediul unei *tabula rasa,* nerăbdători să interpretăm ceea ce percepem exact cum ne sugerează însăşi experienţa imediată. Dimpotrivă, informaţia pe care o culegem prin simţurile noastre este deja „procesată" graţie unor „sisteme preexistente de cunoaştere schematizată şi abstractizată."[4] Aceste structuri organizate de cunoaştere sunt cunoscute sub numele *de scheme.*[5]

Din moment ce nu putem să percepem în mod exhaustiv lumea cu care venim în contact, percepţia trebuie să fie selectivă. Ceea ce percepem în mod efectiv din multitudinea posibilităţilor nu este doar o chestiune de şansă. Percepţiile noastre sunt mai degrabă produsul schemelor de care dispunem, iar acestea determină ca numai anumite informaţii să fie luate în considerare şi în acelaşi timp sugerează modurile de interpretare a acestor informaţii. Aşa cum observă Neisser: „informaţia este interceptată numai dacă există un aparat elaborat de acceptare a acesteia, informaţia care nu satisface un astfel de aparat este decartată."[6] Aceste scheme predefinesc profilul evenimentelor şi al experienţelor şi ne sugerează reacţiile optime.

Schemele sociale sunt sisteme simbolice abstracte care ne structurează cunoaşterea lumii *sociale.* Ca de altfel toate schemele, şi acestea sunt importante pentru că fac posibilă o imensă economie cognitivă. Noi suntem de fapt nişte „avari cognitivi" care încercăm să exploatăm la maximum resursele noastre limitate de abilitate cerebrală. Fiind dotaţi cu mijloace capabile să selecteze numai acei stimuli care ne convin, ca apoi să adapteze această informaţie la un sistem simbolic predefinit de înţelegere, schemele sociale asigură eficienţa cognitivă şi

în acelaşi timp conferă stabilitate lumii construite simbolic, lume în care de altfel trăim. Schemele „direcţionează atenţia spre informaţii relevante, ghidează interpretarea şi evaluarea, propun inferenţe atunci când informaţia este ambiguă sau deficitară şi facilitează memoria."[7]

Asemenea lumii sociale în general, lumea politică ne copleşeşte cu ambiguitatea şi complexitatea ei. Majoritatea oamenilor ignoră grosul informaţiei politice la îndemână şi trec cu uşurinţă peste contradicţiile şi ambiguitatea puţinului informativ pe care îl consideră.[8]

Astfel, avem de-a face cu o puternică prejudecată perpetuată de fenomenul de percepţie şi de procesul nostru de gândire. Din moment ce interpretăm ceea ce ne confruntă în viaţa de zi cu zi prin filtrul unor scheme prestabilite care ne avertizează la ce să ne aşteptăm, avem tendinţa de a ignora informaţia care contrazice schema, la fel cum avem tendinţa de a acapara orice informaţie care pare să confirme schema.[9] Însă toţi ne folosim de o varietate de scheme, ceea ce ne permite o certă flexibilitate cognitivă, fiindcă sărind de la una la alta reuşim să interpretăm acelaşi domeniu al experienţei în mod diferit.[10]

Probabilitatea de a face recurs la o schemă sau alta depinde în parte de cât este de accesibilă, sau, dacă preferăm un termen specializat, de *accesibilitate structurală.* Cu cât o structură, sau schemă, este mai des folosită cu atât devine mai „disponibilă" pentru a rezolva o experienţă viitoare.[11] Accesibilitatea unei scheme nu se bazează numai pe cât de des a fost folosită în trecut de către un individ, ci şi pe *evidenţierea* ei în cadrul memoriei. Evidenţierea, la rândul ei, depinde de *proeminenţa* şi *personalitatea* schemei. O schemă este proeminentă atunci când posedă caracteristici intense sau evidente; şi are personalitate în măsura în care posedă caracteristici neobişnuite.[12]

Atunci când oamenii încearcă să înţeleagă experienţa avută, se activează o serie de reguli cognitive. Tversky şi Kahneman le categorisesc drept *euristice,* fiindcă acestea determină formarea de judecăţi în condiţii de incertitudine. Unul dintre aceste principii euristice, denumit *reprezentativitate,* este extrem de relevant în acest caz.[13]

Caracterul reprezentativ se referă la gradul de similaritate dintre fenomenul observat şi de structurile sau de categoriile pe care le posedă o persoană în scopul interpretării. Interpretarea lumii se face prin clasificarea percepţiilor noastre în anumite categorii: de exemplu, oamenii pot fi poliţişti, soldaţi sau pompieri. Repartizarea unui obiect sau a unei persoane în categoria adecvată este rezultatul judecăţilor emise în virtutea acelor caracteristici principale ale obiectului sau persoanei care se potrivesc acelei categorii.[14] Însă individul este limitat de categoriile lui conceptuale şi este influenţat de acestea în felul în care se concentrează asupra anumitor aspecte ale fenomenelor şi nu asupra altora.

Dacă o persoană recurge la o schemă inadecvată poate plăti un preț scump. În război, soldatul care distinge oamenii după culoarea părului și nu a uniformei s-ar putea să nu trăiască îndeajuns, pentru a putea comite și alte greșeli schematice.

Prin această categorizare a experienței alocăm un înțeles definitoriu evenimentelor din lumea înconjurătoare (și aici ajungem să definim ce constituie, în ultimă instanță, un eveniment). Așa cum o ilustrează confuzia soldatului de mai sus, modul nostru de categorizare este mai mult decât o speculație pasivă. Schema selectată ne influențează comportamentul ulterior, adică ceea ce socotim că este o reacție adecvată la ceea ce vedem că se petrece în lume. Plasându-i pe indivizii pe care îi întâlnim în categorii de oameni ce par să împărtășească anumite caracteristici importante, evităm o inventariere a tuturor caracteristicilor posibile ale fiecărui individ întâlnit. Acest fapt, la rândul lui, ne încurajează să ne raportăm la oameni ca membri ai unor categorii anume. Interacțiunea socială, prin urmare, este puternic condiționată de simbolurile identității sociale întrebuințate de oameni, fiindcă aceste simboluri servesc categorizării sociale. În cazuri extreme, când oamenii poartă uniforme ce revendică un anumit principiu de categorizare, special adecvat, cu atât mai mult ei vor fi tratați ca membri ai unei categorii distincte, și doar unele trăsături ale identității acestora sunt analizate sau luate în considerare, iar toate celelalte vor fi ignorate.[15] Odată asimilate, schemele exercită o influență considerabilă asupra percepțiilor și judecăților noastre. Atât de potente sunt schemele pe care le avem, că percepțiile noastre vor fi modificate pentru a se conforma cât mai mult schemei.[16]

Totuși, acest demers cognitiv permite propria-i modificare. Potențialul modificărilor cognitive derivă din două surse. În primul rând trebuie să precizăm că, de cele mai multe ori, un individ nu are la dispoziție doar o singură schemă pentru interpretarea unei experiențe, de aceea alegerea unei scheme anume afectează interpretarea experienței. Astfel, lupta pentru suport politic implică un efort de decizie în alegerea schemei optime de interpretare a experienței. În al doilea rând, dat fiind faptul că oamenii trebuie să învețe schemele una câte una, tot așa vechile scheme trebuie uneori revizuite, chiar înlăturate, și de aici necesitatea adoptării de noi scheme.[17] Această schimbare este cu atât mai probabilă cu cât diferența dintre percepție și categoriile sugerate de schemele noastre este mai radicală. Modificarea este foarte probabilă și atunci când, după ce am decis să acționăm, într-un fel sau altul, în urma interpretării unor evenimente, și nu am obținut rezultatele scontate sau dorite. În acest caz există posibilitatea de a califica acea acțiune ca neadecvată, iar schema în cauză să fie pusă sub semnul întrebării. Însă procesele care duc la astfel de modificări nu sunt încă foarte bine înțelese.

Alte caracteristici cognitive

Pe lângă procesele cognitive asociate în mare cu conceptul de schemă, alte elemente de acest gen merită să fie menționate pentru a înțelege rolul ritualului în formarea convingerilor politice. Deși procesul cognitiv nu este întotdeauna la unison cu trăirea emoțională, este bine cunoscut faptul că actul cunoașterii și emoția sunt strâns legate. Oamenii, spre exemplu, cu cât sunt mai stârniți din punct de vedere emoțional, cu atât se concentrează mai puțin, și cu atât mai puține sunt categoriile la care apelează pentru a interpreta experiența avută. Unul dintre efectele implicite ale acestei stări de lucruri este acela că oamenii, atunci când sunt puternic afectați de emoții – fie mânie, durere sau exaltare –, cu atât sunt mai imprecise distincțiile pe care le fac în categorisirea altor oameni. La limita extremă, individul aflat sub imperiul emoției riscă să opereze cu o dihotomie simplistă, să împartă oamenii în categoriile: „cu mine" și „împotriva mea."[19]

La fel de relevant pentru politică și ritual este faptul că atenția oamenilor este mult mai ușor captată de informația palpabilă, plină de viață, decât de cea abstractă, lipsită de culoare. Cel care a reușit să dea o definiție precisă acestei realități, deși total lipsită de delicatețe, a fost Iosif Stalin. Moartea unui singur soldat rus, spunea el, este o tragedie, dar moartea milioanelor de soldați este doar statistică. Atenția oamenilor e mai ușor captată de cazuri concrete decât de informații abstracte. Nu numai că astfel de date sunt mai ușor de memorat, dar e foarte probabil ca oamenii să-și bazeze comportamentul și judecățile ulterioare pe aceste date. „Informația plină de viață," explică Nisbett și Ross, „este aceea care ne reține și ne deține atenția și reușește să incite imaginația într-atât încât să fie (a) interesantă din punct de vedere emoțional, (b) reală și fertilă pentru imaginație, iar (c) proximă din punct de vedere senzorial, temporal sau spațial.[20] Corespondența dintre aceste criterii și caracteristicile ritualului este mai mult decât uimitoare. De aceea nu trebuie să ne mire faptul că o demonstrație de masă are un impact mai mare decât un discurs.

În același timp este mult mai probabil să observăm un obiect, o persoană sau o activitate atunci când se deosebește în mod flagrant de mediul în care apare.[21] Un individ în uniformă de soldat, care se află într-un pluton de soldați, e mai puțin memorabil decât același individ în costum de baie, în mijlocul soldaților în uniformă. Același lucru se poate spune despre cel care participă la un ritual îmbrăcat în odăjdii preoțești, sau despre regele în straie regești și coroana pe creștet.

Percepția noastră despre obiecte și oameni este influențată și de ordinea în care remarcăm trăsăturile lor diferite. Acest fenomen e

cunoscut sub numele de *efect primordial.* Ne referim la primele observaţii ce privesc caracteristicile unui subiect (persoană sau situaţie) pentru a induce generalizări despre natura acelui subiect. E necesar să clasificăm subiectul într-o categorie mai amplă şi să completăm lipsa de cunoştinţe privitoare la acesta cu trăsături caracteristice acelei categorii. Pe măsură ce noi informaţii devin cunoscute despre subiect (aflăm că o persoană considerată reacţionară a votat întotdeauna în favoarea democraţilor), e posibil să ne revizuim opiniile pentru a încorpora noile cunoştinţe, însă datorită naturii conservatoare a procesului cognitiv, opiniile noastre sunt „insuficient revizuite ca răspuns la discrepanţele ultimului val de informaţie."[22] Această teorie nu numai că ne ajută să înţelegem impactul de durată al riturilor copilăriei – cum ar fi onorul dat drapelului şi participarea la festivităţile prilejuite de Ziua Independenţei – în formarea percepţiilor şi opiniilor adultului, dar în acelaşi timp evidenţiază importanţa capacităţii acelora care sunt în poziţia de a oferi altora primele informaţii despre natura unui subiect.

Forma în care este recepţionat un mesaj are un efect şi asupra felului în care beneficiarul îl recepţionează. De exemplu, declaraţiile exprimate în termeni generali au un impact mai mare decât declaraţiile făcute în termeni specifici. Exemplul ipotetic al celor două emisiuni Radio Albania este edificator. Prima afirmă că „unele ţări imperialiste au folosit uneori unele arme inumane." A doua versiune conţine un mesaj mai închegat: „ţările imperialiste folosesc arme inumane." Prima declaraţie are un impact emoţional şi cognitiv neglijabil, pe când cealaltă este mult mai concentrată ca valoare, deşi mesajul este extrem de ambiguu.[23] Potenţa comunicării rituale constă tocmai în absenţa unei opoziţii şi se bazează pe ambiguitatea simbolurilor vehiculate.

Perspective antropologice ale ritualului şi cunoaşterii

Noile contribuţii din domeniul psihologiei cognitive au avut un efect considerabil asupra studiilor antropologice asupra ritualului, însă ideile esenţiale ale acestora au fost formulate şi de alte discipline.[24] Conceptul de bază al schemei, de exemplu, a fost formulat cu multe decenii înainte. Filosoful Alfred Shutz susţine că interpretarea unei acţiuni trăite constă în „compararea necunoscutului cu ceea ce cunoaştem, adică a unei entităţi reperate de străfulgerarea atenţiei şi reţinută de schemele experienţei."[25] Experienţele sunt *lipsite* de semnificaţie, susţine Schutz; noi conferim semnificaţie experienţelor noastre prin intermediul reflecţiei.

Faptul că observaţiile sunt influenţate de către scheme interpretative preexistente şi că însuşi actul percepţiei depinde de aceste

scheme a fost un punct de vedere susținut dintotdeauna și de către antropologi. În urmă cu două decenii, Rodney Needham relata povestea unui orb care este operat și pentru întâia oară devine capabil să vadă cu propriii lui ochi. După operații omul este „asaltat de un haos cumplit de forme și culori, de o confuzie dementă de impresii vizuale între care nu există nici o relație. Cum să facă să se sustragă acestui asalt de senzații, dacă nu prin dezvoltarea unei capacități de categorizare care să-i permită să vadă prin intermediul unor matrice, să selecteze anumite informații și să neglijeze altele?"[26]

Unii antropologi consideră că însăși cultura nu este altceva decât un sistem de care oamenii dispun în vederea categorizării lumii naturale și sociale. Relevante în acest sens sunt studiile conduse de Mary Douglas, cea care a folosit conceptul de schemă în 1966, citând ca sursă un tratat din 1932. Ea susține că datorită faptului că recurgem la scheme pentru a face ca lumea să ne apară mai ușor de pronosticat, ajungem să percepem ambiguu, datorită matricelor schematice, și să respingem orice observație incongruentă. În acest fel introducem o prejudecată în gândirea noastră; observațiile care par să ne submineze schemele sunt ignorate sau deformate în așa măsură încât schemele sunt la adăpost de pericolul infirmării. Realitatea socială este mult prea complexă și ambiguă pentru organismul uman, de unde necesitatea de a o simplifica și de a înlătura orice ambiguitate, pentru a crea ordine acolo unde este numai haos.

Însă această orientare psihologică față de procesul cognitiv nu este proprietatea exclusivă a antropologilor și filosofilor; un număr semnificativ de politologi au apreciat pozitiv implicațiile politice semnificative ale schemelor de simplificare. Murry Edelman exprimă cel mai bine această idee în comentariile sale asupra miturilor politice:

„Miturile și metaforele le permit oamenilor să trăiască într-o lume în care cauzele sunt simple și clare iar soluțiile evidente. În locul unei lumi empirice complicate, oamenii preferă câteva mituri arhetipale, dintre care cele ale dușmanului conspirativ și al eroului mântuitor și atotștiutor sunt fundamentale. În consecință, oamenii se simt încrezători în viață grație certitudinii lor, credinței și inspirației, nu paralizați de posibile pericole, de confuzie și de responsabilitatea de a emite judecăți."[28]

Reprezentarea rituală a realității politice

Ca formă importantă de activitate simbolică, ritualul ne structurează experiența, ne ghidează percepțiile și ne canalizează interpretările acestor percepții.[29] Prin ritual, ca de altfel în general prin cultură, nu numai că lumea din jurul nostru se conturează semnificativ, dar în

acelaşi timp trăim senzaţia că logica pe care o percepem nu este propria noastră creaţie (culturală), ci o logică inerentă lumii exterioare.

Ritualurile pot apărea ca mecanisme ciudate pentru înfăptuirea acestui scop, când de fapt par să ne atragă atenţia asupra naturii lor artificiale, contrafăcute, iar prin extensie asupra culturii ca invenţie, nu ca descoperire.[30] Însă în mod paradoxal ceea ce este persuasiv în ritual este felul în care descurajează gândirea critică. Ca modalitate de comunicare formalizată, ritualul ne oferă o linie de acţiune bine definită. În cuvintele lui Bloch, „Ceea ce este exprimat este adevărat, fiindcă prin formalizarea limbajului a devenit singura alternativă."[31]

Una dintre calităţile procesului cognitiv este că ne ajută să înţelegem ce face ca ritualul să fie un mecanism atât de important în structurarea percepţiilor politice şi în facilitarea înţelegerii experienţelor noastre într-un anumit sens. Acest lucru este posibil datorită faptului că ritualul ne atenţionează asupra unor secvenţe pline de sevă, şi în acelaşi timp exclude din câmpul percepţiei aproape orice altceva. Doar anumite caracteristici ale celor implicaţi într-un ritual sunt accesibile atenţiei, iar asupra acestora se pune un mare accent. În acelaşi timp, simbolurile la care se recurge sugerează o interpretare specială a ceea ce este perceput.[32]

Un exemplu simplu, deşi cam sângeros, este acela al regaliştilor mexicani, care, după ce au înăbuşit revolta populară condusă de Hidalgo de la începutul secolului al XIX-lea, s-au grăbit să creeze o imagine a rebelilor care să sugereze soarta tuturor celor tentaţi să-i imite. Ce poate fi mai simplu, sau mai direct, decât soluţia pe care au găsit-o? După ce i-au împuşcat pe conducătorii revoltei, au tăiat capetele cadavrelor lui Hidalgo şi ale altor trei revoluţionari, apoi le-au dus la Guanajuto, oraşul atacat de rebeli cu mai puţin de un an înainte. Acolo au pus în câte o cuşcă de metal câte un cap aflat în curs de descompunere şi le-au plasat în cele patru colţuri ale grânarului oraşului. Închipuindu-şi că mesajul va avea o eficacitate continuă, regaliştii au lăsat capetele să se descompună şi în deceniul următor. Deşi nu a supravieţuit nici o cronică care să ne informeze despre efectul pe care l-au avut craniile încarcerate asupra locuitorilor oraşului, nu este greu de presupus că mesajul a fost eficace.[33]

Un exemplu mai recent şi mai puţin înfiorător este acela al luptelor rituale desfăşurate pe durata captivităţii ostaticilor ambasadei americane din Iran. În 1978, un grup de iranieni a pătruns în ambasadă şi i-a făcut ostatici pe toţi americanii aflaţi în incinta ei. Ce semnificaţie putem da acestui eveniment? La început, din cauza tulburării revoluţionare din Iran, semnificaţia a fost neclară şi pentru americani, şi pentru iranieni. În zilele, apoi lunile care au urmat, a avut loc un proces

de manipulare simbolică, în cadrul căreia reprezentările rituale au jucat un rol principal. Prin intermediul acestor rituri, atât publicul american, cât şi cel iranian au reuşit să înţeleagă ce se întâmplase şi au fost în stare să facă o legătură între acţiunea unor indivizi necunoscuţi şi propria lor viaţă.

Deşi probabil că nu au ştiut de existenţa unui *efect primordial,* atacatorii nu au pierdut nici o clipă şi au organizat ritualuri de masă pentru a-şi impune interpretarea pe care şi-o doreau acţiunii lor. Cu ajutorul unei varietăţi de simboluri au descris o Americă criminală, asociată în mod simultan cu imaginea şahului trădător, şi i-au identificat pe atacatori cu revoluţia iraniană şi voinţa lui Allah, captivitatea ostaticilor fiind portretizată ca un act de eliberare naţională înfăptuit spre binele întregului popor iranian şi în general în numele tuturor popoarelor oprimate ale lumii.

În acest timp, în Statele Unite avea loc un alt ritual, la fel de complex, care se întindea de la Casa Albă şi până la stâlpii Cavalerilor lui Columb, în nenumărate comunităţi. Preşedintele Carter a făcut tot ce i-a stat în putinţă pentru a dramatiza evenimentele. Viaţa încetase să mai curgă normal; beculeţele din pomul de crăciun din faţa Casei Albe nu se vor aprinde decât după ce ostaticii vor fi eliberaţi; iar preşedintele nu va putea părăsi Casa Albă pentru a participa la campania de nominalizare a partidului democrat. Întreaga naţiune era asediată. Dacă revoluţionarii iranieni ar fi aruncat în aer ambasada şi i-ar fi omorât pe toţi americanii care se aflau în incinta ei – o alternativă la care au recurs mai târziu libanezii atunci când au reacţionat la prezenţa militară americană din ţara lor – n-am fi asistat la o criză naţională, şi n-ar fi existat oportunitatea elaborării unui ritual. Dar prizonieratul acestor ostatici a făcut posibilă escaladarea simbolică a unei crize naţionale. Pe întregul cuprins al ţării, steagurile în bernă vor fi o reamintire constantă a stării de asediu, până în momentul în care ostaticii vor fi eliberaţi, după multe luni de captivitate.[34]

Aşa cum o demonstrează exemplele de mai sus, climatul emoţional creat de ritual poate modifica percepţii şi convingeri. Clifford Geertz a rezumat această idee astfel:

„Într-o formă ceremonială sau alta... stările de spirit şi motivaţia sunt inculcate în oameni de către simbolurile sacre care se îngemănează cu viziunea de ansamblu a ordinii existenţiale impuse nouă de ritual, şi ele se potenţează reciproc. În ritual, realităţile trăite şi cele imaginate se contopesc sub egida aceluiaşi set de forme simbolice şi sfârşesc prin a fi una şi aceeaşi realitate..."[35]

Ritualul nu numai că ne structurează percepţiile şi ne sugerează anumite interpretări ale experienţelor noastre, dar o face pe o scenă

care conferă acestor percepţii şi interpretări un caracter impresionant şi convingător.[36]

Deşi Durkheim a realizat că ritualul cultivă anumite paradigme politice, nu l-au interesat decât ritualurile care unifică societatea ca întreg, ritualurile care oferă o interpretare conservatoare şi consensuală a ordinii politice. Însă ritualurile nu sunt pur şi simplu un produs automat al existenţei în comun; ele servesc anumite interese politice şi le subminează pe altele. Ele trebuie analizate în termeni politici pentru a determina cum apar, cum sunt menţinute sau alterate, şi cine profită de pe urma lor.[37]

Departe de a reflecta relaţiile de putere existente, valoarea ritualurilor constă de multe ori în faptul că realizează tocmai contrariul, adică încurajează convingeri despre universul politic care reflectă eronat ceea ce de fapt se întâmplă, şi asta în mod sistematic. Aşa cum s-a exprimat Da Matta: „ritualurile ascund şi dezvăluie; ele pot tulbura sau clarifica, în acelaşi timp."[38] Ceea ce este important în privinţa efectelor ritualului asupra procesului cognitiv este în egală măsură şi ceea ce el ne face să ignorăm şi ce ne face să pricepem. Ritualurile politice estompează trecutul din amintirile noastre cam în aceeaşi măsură în care îl reîmprospătează.[39] Ritualul nu proiectează realitatea politică pe plan simbolic, pur şi simplu, ritualul impune o anume viziune asupra realităţii politice.[40]

Ideea că ritualul încurajează anumite interpretări ale relaţiilor politice nu este, desigur, o noutate în lumea diplomaţiei, unde orice ritual se planifică cu multă grijă, pentru a obţine imaginea dorită despre relaţiile de putere. Într-adevăr, mesajele transmise prin intermediul acestor rituri au dus în mod repetat la altercaţii, chiar la vărsări de sânge. Este un fenomen cunoscut cu mult înainte ca primele state-naţiuni să apară, într-o vreme în care căpeteniile rivale se războiau pentru poziţiile de onoare într-un ritual. O astfel de ciocnire este foarte bine ilustrată de cazul ambasadorului britanic în China.

De pe vremea primelor vizite la curtea imperială a Chinei, ambasadorii britanici au fost puşi în dificultate de ritualurile dedicate împăratului. În prezenţa acestuia, conform tradiţiei chineze şti, toţi trebuiau să se închine în faţa lui, adică să se prosterneze, într-o postură de umilire totală. Când la începutul secolului al XIX-lea lordul Amherst a fost trimis de Marea Britanie să poarte convorbiri cu împăratul Chinei, el a fost chinuit şi de temeri, şi de indecizie. A se prosterna în faţa împăratului ar fi constituit un act incompatibil cu „demnitatea naţională" a Marii Britanii, ba chiar o ruşine naţională. Au urmat discuţii aprige cu reprezentantul împăratului, fiindcă lordul Amherst încercase să convingă curtea să i se permită să îngenuncheze doar cu un

genunchi, să nu trebuiască să se arunce la pământ, să evite prosternarea. În cele din urmă s-a ajuns la un compromis, doar pentru această ocazie, dacă lordul Amherst, în loc de a se prosterna, se va pleca de nouă ori la rând în faţa mesei imperiale, sau dacă, atunci când va fi primit de către împărat, va îngenunchea doar într-un genunchi, de nouă ori la rând.

Însă nu s-a încheiat aşa. Înfuriat de afrontul britanic, împăratul a insistat ca solul să se prosterneze, refuzând până atunci cadourile trimise de britanici. Nedorind să rişte o posibilă umilinţă naţională, lordul Amherst a trecut la contraatac şi a promis că se va prosterna în faţa împăratului numai dacă un tătar de acelaşi rang se va prosterna în faţa portretului monarhului britanic sau dacă împăratul va decreta ca de acum înainte fiecare ambasador la curtea britanică se va prosterna în faţa majestăţii sale britanice. Când cererea i-a fost subit refuzată, lordul Amherst şi-a anunţat intenţia de a se reîntoarce imediat în Marea Britanie, apoi a plecat fără nici o altă explicaţie. Desigur, ar fi fost de acord să se închine, dar nu să se târască![41]

Aşa cum o sugerează acest exemplu, întrebuinţarea ritualului în vederea exprimării unei anumite interpretări politice poate fi intenţionată. Totuşi, cum e foarte clar şi aici, recunoaşterea artificialităţii ritualului de către participanţi nu subminează cu nimic energia emoţională investită.

Japonia ne oferă un exemplu mai recent, însă nu mai puţin dramatic, de întrebuinţare conştientă a ritualului în scopul influenţării percepţiilor politice cu ajutorul unui simbolism potenţat de emoţie. În centrul oraşului Tokio, Yukio Mishima, cel mai cunoscut scriitor japonez, s-a supus unui străvechi ritual de sinucidere. Mishima luptase dintotdeauna pentru reîntoarcerea la virtuţile tradiţionale specifice vechiului regim şi militase pentru reinstaurarea ordinii imperiale şi a reconstruirii forţelor armate. Pe data de 25 noiembrie 1970, Mishima, împreună cu alţi susţinători ai lui, au pătruns în incinta comandamentului militar din Tokio. Ei au luat ostatic un general şi au cerut să se adreseze trupelor. 1200 de soldaţi au fost strânşi în mare grabă în curtea adiacentă, iar Mishima, sperând să-i incite la o rebeliune ad-hoc, i-a somat să reînvie „spiritul *samurailor*" şi să reinstaleze legea imperială. Pătruns de patima insurecţională, într-un crescendo emoţional, Mishima a proclamat: „Haideţi să murim împreună!" Însă în loc să-i inoculeze pe soldaţi cu morbul rebeliunii, aceştia au izbucnit în hohote de râs. Înfuriat de reacţia batjocoritoare a soldaţilor, Mishima a strigat de trei ori: „Trăiască împăratul!", apoi s-a retras înăuntru pentru a se pregăti în vederea executării riturilor de sinucidere. Respectând scenariul ritualului, şi-a înfipt sabia în stomac şi a comis *harakiri;* apoi

primul său locotenent (după câteva încercări fără succes) a pus capăt ceremoniei, prin decapitarea lui Mishima.

În ciuda pozei pretenţioase şi a caracterului donquijotesc, sinuciderea rituală a lui Mishima a avut un impact considerabil în Japonia. Deoarece riturile constituiseră o combinaţie de simbolism istoric şi devoţiune de mare dramatism, acest eveniment a provocat un fenomen acut de reflecţie asupra problemelor ce confruntau sistemul politic în exerciţiu. Moartea ceremonială a lui Mishima va deveni un simbol al încercărilor japonezilor de a adera la un naţionalism reînviat, după dezastrul provocat de cel de-al doilea război mondial.[42]

Deşi puţine ritualuri se pot compara din punct de vedere dramatic cu acesta, drama are un rol principal în eficacitatea ritualului. Forţa vitală a simbolismului determină reţinerea în memorie a ritualului şi durata efectului, în timp ce excitarea emoţională atrage atenţia asupra acestor simboluri şi descurajează o analiză critică a mesajului.

Atât capacitatea de a înlesni relaţiile dintre ţări, cât şi forţa dramatică a ritualului de care un lider se poate folosi în scopul transmiterii unui mesaj de efect poporului său, sunt ilustrate de exemplul regelui din Swaziland. În 1968, după multe decenii de oprimare britanică, Swaziland era pe cale de a deveni un stat independent. Ceremoniile care urmau să celebreze momentul dobândirii independenţei erau extrem de importante pentru elita din Swaziland, care intenţiona să manipuleze riturile în vederea implementării noului statu-quo politic. Unul dintre elementele fundamentale se cerea a fi continuitatea relaţiilor cu Marea Britanie, ceea ce impunea prezenţa la aceste rituri a unui reprezentant britanic pe măsură. Regele şi consilierii lui au fost deosebit de încântaţi să afle că Ducele de Kent, vărul reginei Elisabeta, va fi reprezentantul Marii Britanii. O impozantă fotografie a ducelui va figura în toate programele oficiale editate cu ocazia ceremoniilor. Însă chiar înainte de Ziua Independenţei s-a întâmplat ca mama ducelui să moară, iar prezenţa lui la acest ritual a devenit irealizabilă. Liderii swazi au sperat în posibilitatea înlocuirii acestuia cu cineva de o valoare similară, dar au fost foarte dezamăgiţi să afle că locul ducelui, ca reprezentant al majestăţii sale, va fi luat de Sir Francis Loyd, fostul emisar britanic, care urma să părăsească Swaziland-ul. Însă era prea târziu ca fotografia ducelui să dispară din programe. Mesajul ritualului pe care liderii swazi îl preconizaseră – importanţa acordată de Marea Britanie noului stat independent – era compromis.

În ciuda acestui eşec, ceremoniile au avut loc într-un stadion imens, unde au putut participa mii şi mii de swazi. Subhuza, regele Swazilandului, în straie tradiţionale regale, inclusiv penele cuşmei regale, a pătruns în incinta stadionului într-un uriaş Cadillac negru.

După ce a făcut turul stadionului, s-a urcat la tribună, iar fanfara a intonat noul imn național. La apariția imediat următoare a lui Sir Francis, fanfara a intonat „God save the Queen." Swaziland nu mai era o colonie britanică, dar importanța continuității legăturilor cu Marea Britanie a fost punctată de trompetele ritualului.

Ceremonia a urmat exemplul celor din țările europene până când, de sub scaunele diplomaților de marcă, au început să răzbată vocile a mii de războinici swazi, în cadența cântecelor de luptă de altădată. Regele și primul-ministru si-au părăsit locurile pentru a se alătura dansului ceremonial al celor de jos. Fluierături aprobatoare au semnalat satisfacția mulțimii la vederea celor doi prinși în horă. Dansul a atins punctul culminant atunci când războinicii – regele în mijlocul lor – s-au lăsat la pământ, sub scuturi, apoi, la unison, au sărit cu scuturile ridicate deasupra capetelor. A fost un moment emoționant. Regele și primul-ministru s-au reîntors la locurile lor, iar puțin după aceea au părăsit stadionul în limuzinele Cadillac, pentru a participa la o recepție diplomatică.[43]

Existau multe variante prin care regele ar fi putut informa poporul său asupra naturii noului stat și în același timp asupra rolului lui ca rege într-un astfel de stat. Ar fi putut da proclamații și ar fi putut implementa un program de instruire asupra noului sistem, atât în școli, cât și în întrunirile politice. Dar e foarte puțin probabil ca aceste măsuri să fi avut același rezultat ca mesajul transpus prin ritualurile organizate de Ziua Independenței. Emoțiile generate de ceremonii și de simbolismul care reflecta noul amestec al principiilor de guvernare, european și tradițional, au avut un puternic efect cognitiv.

Este mult mai dificil să ne dăm seama de rolul jucat de ritual în formarea propriilor noastre percepții politice, fiindcă suntem atât de preocupați de simbolurile și acțiunile simbolice în care suntem implicați, încât ne lipsește detașarea. În acest sens, Edelman ne atrage atenția asupra dramelor rituale ce aveau loc, în mod regulat, în Geneva, Viena sau oriunde altundeva liderii americani și sovietici se angajau în negocieri de dezarmare nucleară ultramediatizate. Cu dramatizarea atât de elocventă a dorinței liderilor pentru pace și dezarmare, se întreabă Edelman, cine putea să se îndoiască de bunele intenții ale acestor lideri?[44] Ceea ce conta cel mai mult pentru public nu era rezultatul concret – din moment ce ei nu văzuseră niciodată o armă nucleară – ci procesul simbolic.

E adevărat, liderii politici americani participă într-o serie nesfârșită de spectacole publice. Aceste spectacole dramatice bine regizate manipulează simboluri potente, pentru crearea unei atmosfere de încredere în vederea inoculării publicului cu anumite convingeri politice,

atât în ceea ce îi priveşte pe protagonişti, cât şi sistemul politic în sine. Preşedintele este fără îndoială cel mai mare actor de ritual şi cel mai mare manipulator de simboluri. El conduce din interiorul unui monument naţional – Casa Albă – flancat de imaginile iconice ale drapelului şi ale sigiliului prezidenţial, apariţia lui fiind de fiecare dată anunţată solemn de către acordurile de neconfundat ale lui „Trăiască Şeful," şi se află într-o poziţie ce poate influenţa la maximum percepţiile unor oameni pe care nu i-a văzut niciodată, din ţinuturi pe care nu le va vizita niciodată. Ca şi alte personaje de ritual, preşedintele manipulează simboluri şi rituri. Însă el nu le controlează în întregime, din moment ce acestea au, pentru cei care participă din afară, un bagaj de conotaţii şi un trecut emoţional. Ritualul este valoros pentru politicieni din cauza potenţialului emoţional şi al zestrei de asociaţii tributare trecutului, dar această putere poate da naştere şi la nemulţumiri. Atunci când sunt întrebuinţate fără profesionalism, ritualurile pot da naştere la percepţii care pot fi periculoase chiar pentru cei ce le sponsorizează. Ronald Reagan a învăţat această lecţie amară pe parcursul vizitei lui la Bitburg.

Riturile bine puse în scenă sunt importante şi pentru carierele politice ale congresmenilor, guvernatorilor şi primarilor marilor oraşe, ale căror destine depind de succesul punerii în scenă a evenimentelor rituale. Într-o etnografie politică intitulată adecvat „Tribul de pe Colină", antropologul Jack Weatherford s-a concentrat asupra semnificaţiilor culturale ale Senatului Statelor Unite. El a conchis că relaţiile dintre senatori şi publicul american sunt dominate de spectacole şi confruntări rituale.

Unul dintre cele mai dramatice şi mai eficace ritualuri publice de acest gen sunt cele oferite de comisiile de anchetă ale congresului, care domină în mod periodic atenţia publicului. În aceste evenimente bine regizate, în văzul camerelor de televiziune, congresmenii reuşesc să se erijeze în luptători împotriva forţelor răului. Un senator poate încerca să pară virtuos pe seama unui adversar, în cadrul unei dezbateri din Senat, o iniţiativă riscantă dacă are de-a face cu un oponent talentat. Însă senatorul nu riscă atunci când se opune, în sala de anchetă, unui gangster mafiot, spion străin sau dealer de droguri. Aceste ritualuri hrănesc convingerea că un congresman duce o activitate în interesul celor care l-au ales, că îi protejează de duhurile întunericului, şi în acelaşi timp cimentează încrederea în sistemul politic în sine. Faptul că asemenea anchete nu au nici un fel de impact asupra crimei organizate, a spionajului internaţional sau a comerţului cu droguri este interesant doar pentru analişti, nu pentru politicieni sau pentru public.

Totuşi, aceste rituri pot deveni funcţionale în modificarea anumitor convingeri politice, aşa cum a fost evident în cazul anchetei con-

duse de Congres cu ocazia condamnării conduitei preşedintelui Nixon. Cu ajutorul acestor rituri, frânturi de acţiuni disparate au fost transformate într-o dramă, într-un simbol unitar: Watergate. Această reprezentaţie a avut un efect puternic în crearea imaginii publice a necesităţii demiterii preşedintelui, o imagine care în trecut – cu multe fapte de acelaşi gen cunoscute – fusese considerată o formă de nebunie a politicii americane.[45] Popularitatea anchetelor congresionale publice din 1987, care au contestat legalitatea vânzării de arme Iranului şi a contribuţiei financiare ilegale făcute gherilelor din Nicaragua, a demonstrat interesul continuu al publicului în ritualizarea bătăliilor cu forţele obscure ale politicii.

Aceste exemple ilustrează omniprezenţa ritualurilor politice care duc la identificarea inamicilor, la denunţare, sau la ostracizare. Bergesen ne propune o perspectivă interesantă asupra acestor vânători de vrăjitoare politice, considerându-le „mecanisme rituale de transformare a indivizilor, grupurilor, organizaţiilor sau produselor culturale din obiecte ale acestei lumi în actorii unui univers mitic." Adoptând o perspectivă durkheimiană, el susţine că „ritualurile sunt nişte «piuneze» sociale care reţin forţe transcendentale sacre în viaţa de zi cu zi a oamenilor obişnuiţi şi în cea a tranzacţiilor instituţionale." Cu alte cuvinte, oamenii reuşesc să-şi interpreteze experienţele zilnice în termeni fabuloşi, în comparaţie cu ei înşişi sau orice experienţă directă. Ritualurile contribuie la definirea termenilor de „noi" şi „ei", erou şi duşman. În lumina acestei transformări rituale a vieţii de zi cu zi într-o bătălie a unor forţe superioare ale ordinii şi dezordinii, Bergesen consideră că „Nu e de mirare... că vânătoarea de vrăjitoare apare ca iraţională, terifiantă şi ireală. Într-un fel, acestea sunt cu adevărat ireale şi iraţionale, pentru că raţiunea lor derivă din semnificaţia simbolică a confruntării dintre fiinţe şi forţe mitice şi nu din realităţile comportamentului uman."[46]

Riturile politice de mare dramă nu constituie monopolul elitei, deşi cei ce deţin cea mai mare putere au deseori cele mai mari posibilităţi de a sponsoriza un astfel de ritual. Încercările de a modifica politica curentă sunt realizate tot cu ajutorul ritualului, iar manipularea măiastră a simbolurilor, cu ocazia acestor spectacole, poate influenţa convingerile unei bune părţi a populaţiei.

În Statele Unite, atât mişcările de masă pentru drepturi sociale de la începutul anilor '60, cât şi manifestaţiile împotriva războiului din Vietnam de la sfârşitul anilor '60 şi începutul anilor '70 demonstrează cât de necesare sunt aceste dramatizări grupărilor care încearcă să modifice percepţiile politice ale maselor. Însă pentru a se adapta modelului mitologic, este necesară prezenţa în aceste dramatizări atât a unui

personaj negativ, cât şi a unor simboluri sugestive ale răului. În 1963, demonstraţiile pentru drepturi sociale din Alabama au reuşit să întrunească această condiţie. Doar organizarea de marşuri prin Birmingham şi Selma nu ar fi fost îndeajuns ca activiştii acestor mişcări să reuşească să schimbe ceva în mentalitatea oamenilor din întreaga ţară. Însă şerifului Bull Connors, cu furtunuri de pompieri şi câini de poliţie, i-a revenit rolul principal de a face convingătoare lupta simbolică dintre bine şi rău.[47]

În cazul tuturor mişcărilor populare victorioase, – chiar şi al celor parţial victorioase, – de modificare a percepţiilor politice, s-a încercat iniţial folosirea de simboluri pentru obţinerea de efecte dramatice, apoi s-a trecut la rituri mult mai sofisticate. Reprezentaţiile simbolice au devenit din ce în ce mai asemănătoare în întreaga ţară. Ritualizarea necesită folosirea repetitivă a simbolurilor încărcate cu emoţii, şi ele au loc în localităţi şi la date semnificative din punct de vedere simbolic. Nu este necesară introducerea unor noi simboluri pentru a-i convinge pe oameni să-si schimbe convingerile politice. Drapelul american poate fi la fel de valoros demonstranţilor pentru drepturi sociale, cât şi celor din Ku Klux Klan, pentru afirmarea a ceea ce ei cred că este bine pentru societate. Marea artă este să recurgi la variaţiuni dramatice pe tema acestor simboluri potente, să le schimbi înţelesul, schimbându-le contextul.[48]

Riturile din Bitburg

Simbolurile au o istorie de asociaţii emoţionale şi cognitive. Parţial, forţa lor provine din trecut: din amintirile copilăriei legate de acestea, de sentimentele unei solidarităţi de odinioară, şi de felul în care simbolurile au ajutat la definirea identităţii cuiva şi la înţelegerea realităţii. Conotaţiile nu pot fi create prin decrete, deşi noi accepţiuni de semnificaţie sunt create permanent, iar cele vechi sunt decartate, în încercările neostoite ale liderilor politici de a manipula aceste simboluri.

Fenomenala popularitate a lui Ronald Reagan în Statele Unite constituia în mare măsură rezultatul talentului lui de recicla simboluri şi de a organiza rituri în vederea influenţării percepţiilor asupra restului lumii şi acelea privitoare la propriul lui rol de erou în relaţie cu această lume. De aceea nu ar trebui să ne surprindă că cel mai aspru criticism în primii lui cinci ani de preşedinţie a fost cauzat de planul participării la o ceremonie, un rit ce urma să aibă loc în Bitburg în primăvara lui 1985. El mai dăduse girul unor numeroase acţiuni politice sau militare destul de controversate, de la concedierea a mii de dispeceri de trafic

aerian care intraseră în grevă şi până la trimiterea de trupe în Liban, însă nici una nu produsese furoarea cu care a fost confruntat plănuitul rit din cimitir.

Decizia de a organiza acest rit îşi are obârşia în două ceremonii care au avut loc în 1984. În prima, liderii puterilor aliate ale celui de-al doilea război mondial au aniversat debarcarea în Normandia. Cancelarul german Kohl şi-a exprimat nedumerirea pentru faptul că a fost exclus de la participarea la festivităţi, iar ca gest de consolare a fost invitat de preşedintele francez Mitterrand să participe la o ceremonie de comemorare a victimelor primului război mondial, la cimitirul din Verdun. Aici, Kohl şi Mitterrand s-au îmbrăţişat solemn în mijlocul unei mări de cruci.

Dar ceremonia din Verdun nu era ceea ce vroia Kohl. Nimeni nu mai era copleşit de amintirile primului război mondial şi prin urmare nu se punea problema unei ceremonii reconciliatoare. Ceea ce îi neliniştea pe germani era faptul că erau identificaţi încă cu nazismul şi cu forţele răului. Mitterrand îi iertase pe germani într-un ritual ce viza un război greşit. Soluţia trebuia să fie organizarea unui rit de absolvire a păcatelor comise în cel de-al doilea război mondial, o ceremonie care trebuia să aibă loc pe sol german şi să fie încărcată cu simboluri semnificative. Acel loc era cimitirul din Bitburg; aura sacrală trebuia furnizată de Ronald Reagan.

Pentru Kohl, valoarea riturilor consta în posibilitatea suprimării iritării pricinuite de moştenirea trecutului nazist asupra conaţionalilor săi. Dacă ar fi reuşit acest lucru, el şi partidul lui ar fi avut mult de beneficiat. Însuşi faptul că aceste rituri au avut loc a demonstrat puterea lui Kohl, iar venirea lui Reagan a confirmat importanţa relaţiilor cu cancelarul german, în ciuda implorăţiilor congresmenilor şi a poporului american de a nu da curs invitaţiei. Însă Reagan, la rândul lui, îi era îndatorat lui Kohl, în termeni de valută rituală, pentru o varietate de gesturi, simbolice şi materiale, făcute de guvernul Kohl în trecut şi de care Reagan beneficiase. Cel mai notabil dintre aceste gesturi permisese staţionarea de rachete nucleare pe solul german. În termeni mai generali, riturile de reconciliere aveau menirea de a întări o alianţă politică care să îngăduie menţinerea unui mare număr de trupe americane în Germania.

Dacă Mitterrand încercase să substituie simbolismul primului război mondial celui de-al doilea, misiunea lui Reagan era de a transforma simbolismul celui de-al doilea în cel al primului, de a se încumeta să zgândăre o rană istorică şi, în cuvintele lui Habermas, „să înnobileze prezentul cu aura unui trecut care s-a limpezit."[49] Reagan încercase să rescrie trecutul chiar înainte de a fi plecat spre Germania. În apărarea

vizitei menite să-i onoreze pe germanii morți în război, Reagan declarase unei audiențe americane că soldații germani înmormântați erau „și ei victimele nazismului, deși luptaseră în uniforma germană, recrutați să împlinească dorințele naziștilor. Ei au fost niște victime asemenea celor din lagărele de concentrare."[50] Oroarea instituită de Germania nazistă era, cu alte cuvinte, responsabilitatea unui grup restrâns de lideri care forțaseră populația germană să se transforme într-o entitate malefică. Deși Reagan spera să transmită acest mesaj prin prezența lui la ceremonia din cimitir, el trăda semnificația simbolică pe care audiența o atribuise deja evenimentelor din trecut.

Din contră, pentru mulți germani aceste rituri au constituit o satisfacție vindicativă a opiniei lor, potrivit căreia germanii fuseseră victimele unei propagande nedrepte și că cel de-al doilea război mondial nu fusese decât un alt episod într-un lung șir de conflicte europene, a cărui vină nu putea fi atribuită unui singur popor. Chiar în Statele Unite, de unde fusese auzit un cor de proteste, acest rit a avut un efect cognitiv semnificativ pentru milioane de oameni. Faptul că președintele lor se alătura șefului guvernului german într-un astfel de rit, într-un cimitir al eroilor germani, trebuia să impună viziunea dorită, a inocenței germanilor ca victime, nu aceea de moștenitori ai nazismului.

Însă în final simbolismul nazismului s-a dovedit mult prea redutabil pentru Reagan. Mulți ani după ce omorâseră ultimul soldat al aliaților, decenii după ce târâseră ultima victimă într-un lagăr de concentrare din apropiere, acești soldați germani decedați continuau să provoace suferință și la fel cum Reagan încercase să redefinească simbolismul asociat cu prezența lui rituală, tot așa adversarii lui au făcut tot ce le-a stat în putință pentru a discredita acest rit, cu ajutorul propriei lor manipulări de simboluri. Acest lucru s-a manifestat în diferite forme. Probabil că cea mai spectaculoasă a fost „descoperirea" existenței în cimitir, printre alte mii, a 38 de morminte sub sigla SS, *Schutzstaffel,* infama poliție secretă a lui Hitler. Atât de puternică era stigma asociată cu simbolul SS, că însăși echipa personală a lui Reagan a fost îngrijorată de participarea acestuia la rituri, în timp ce consilierii prezidențiali care contribuiseră la selectarea acestei destinații au fost tratați cu dispreț. Armata nazistă avea o semnificație acceptabilă – pentru că de fapt nu era nazistă, ci germană – însă SS-ul avea cu totul altă semnificație în configurația simbolică a trecutului Germaniei. Exact ce fapte anume comisese una sau cealaltă cu multe decenii în urmă, numai câțiva istorici știau, însă distincția simbolică continua să fie extrem de semnificativă.[51]

Planurile de participare la această ceremonie au declanșat un val de indignare în urma anunțului că în timpul călătoriei, președintele nu

va vizita nici un lagăr de concentrare nazist. Totuşi, atunci când Reagan a inclus în traseul lui o vizită la lagărul de concentrare din Bergen-Belsen, o mare parte a aceloraşi critici au protestat din nou. Aşa cum s-a exprimat un ziarist de la *Jerusalem Post:* „Nu târî morţii noştri întru reconcilierea ta cu Germania lui Kohl. Nu menţiona victimele noastre în aceeaşi răsuflare cu a acelora înmormântaţi la Bitburg."[52] Participând la cele două ceremonii în decursul aceleiaşi zile, atât victimele lagărului de concentrare, cât şi ucigaşii lor vor căpăta o importanţă simbolică similară.

Ceremoniile au avut loc aşa cum fuseseră planificate, iar Reagan a făcut tot ce i-a stat în putinţă să domolească flăcările sacre la care şi el contribuise să le stârnească. Prin refuzul lui de a da mâna cu Kohl la cimitir şi prin pelerinajul de ultim moment la Bergen-Belsen, el a reuşit să modifice aceste rituri pentru a-şi reduce pierderile pe plan politic. Pe de altă parte, Kohl a ţinut să demonstreze că lecţia servită de rituri nu va fi ignorată din cauza reticenţelor lui Reagan. „Vizita la cimitirul din Bitburg," a declarat el, este „un gest foarte larg şi foarte vizibil de reconciliere dintre popoarele noastre, între poporul Statelor Unite şi noi, germanii, reconciliere care nu şterge trecutul, însă ne permite să-l învingem împreună."[53] Trecutul continuă să existe prin intermediul simbolurilor create în prezent. Pentru a învinge trecutul e necesară modificarea simbolurilor din prezent, exact ceea ce riturile de la Bitburg au încercat să realizeze.

Într-un editorial apărut cu o zi înainte de vizita de la cimitir, ziarul Chicago Tribune deplângea faptul că „trăim într-o vreme în care s-a înlocuit dezbaterea naţională cu simbolismul, ca mijloc de comunicare politică.[54] Mijlocul de comunicare al politicii a fost însă dintotdeauna cel al simbolismului; este o formă de comunicare care nu numai că recompensează cu victorii politice, dar ne şi formatează capacitatea de înţelegere a politicului. Dacă simbolismul şi ritualurile sunt folosite pentru a crea o realitate politică, aceasta se datorează faptului că nu putem să realizăm acest lucru în nici un alt fel, ca fiinţe umane.[55]

Convingere politică

Prin folosirea în mod repetat a unei game limitate de simboluri semnificative, deseori asociate cu fervoarea emoţională, ritualul devine un agent formativ decisiv al convingerilor politice.[56] Realitatea politică ne este prezentată în primul rând prin intermediul ritualului, iar convingerile noastre sunt reafirmate ulterior prin expresii colective ce survin în mod regulat.

Dar ce ne spune nouă acest lucru despre capacitatea noastră raţională, despre abilitatea de a gândi logic şi independent, de a examina o problemă în mod critic şi de a ajunge la o concluzie raţională în urma analizei datelor problemei? Din păcate, ne spune că această opinie asupra noastră, de fiinţe esenţial raţionale, este greu de apărat. Aşa cum observa Edelman, cele mai dragi şi mai înrădăcinate convingeri politice sunt rareori subiectul unei dezbateri sau examinări critice. Tocmai datorită faptului că sunt atât de înrădăcinate, orice dezbatere sinceră asupra validităţii lor este extrem de periculoasă, pentru că a accepta o dezbatere înseamnă implicit a recunoaşte că aceste convingeri pot fi eronate.[57]

Cu ani în urmă, din celula lui într-o puşcărie fascistă, Antonio Gramsci a făcut o observaţie similară, în încercarea de a exprima de ce este atât de dificil să modifici convingerile politice ale oamenilor. Pentru masele largi, argumenta el, „filosofia nu poate fi trăită decât sub formă de credinţă."[58] Oamenii nu îşi formează concepţiile lor politice fundamentale printr-o analiză critică a ideilor politice în competiţie. Mai degrabă oamenii dobândesc aceste idei din societatea în care trăiesc, iar aceste idei sunt în mare măsură determinate de cele care exercită o influenţă decisivă asupra societăţii. Astfel, Gramsci susţine că o lume în cadrul căreia convingerile politice ale unei persoane depind de argumente raţionale este de neconceput, fiindcă într-o asemenea lume indivizii ar trebui să-şi schimbe convingerile ori de câte ori întâlnesc un oponent mult mai articulat şi mai educat.

Desigur, Gramsci nu pretindea că este imposibil să modifici convingerile oamenilor, doar că este naiv să credem că o astfel de modificare poate fi determinată printr-o simplă persuasiune logică. Pentru ca un individ să-şi modifice convingerile, fără a le supune unei dezbateri raţionale, este necesar un context social favorabil. Acest context este oferit de ritual. Spre exemplu, atunci când elitele politice formează noi alianţe internaţionale, asistăm la ritualizări excesive – multe strângeri de mână în public şi o paradă comună de simboluri. Naţiunea sau grupul care în prealabil nu fusese crezut, sau chiar fusese urât, este redistribuit într-o nouă categorie de simboluri, iar acum poate fi considerat ca prietenos, deloc ameninţător.[59] Reagan şi Kohl erau încă angrenaţi în acest proces decenii după terminarea celui de-al doilea război mondial, iar riturile periodice de demonstrare a unităţii arabilor au ca scop îmbunătăţirea percepţiei maselor despre o alianţă care are foarte puţine lucruri în comun.

Ritualul poate duce la acţiuni comune fără a fi necesare convingeri comune. Comportamentul oamenilor poate fi mai bine explicat, în multe împrejurări, ca fiind o reacţie la situaţii tensionate decât o manifestare a unei convingeri adânc înrădăcinate. Într-adevăr, mulţi

psihologi au atras atenția asupra faptului că principiile oamenilor nu le determină comportamentul, în ciuda faptului că această noțiune apare ca fiind corectă din punct de vedere intuitiv.[60]

Conform lui Snyder și Swann, e mult mai probabil ca oamenii să acționeze determinați de situații tensionate decât impulsionați de convingeri adânci care:

a) sunt inedite, nefamiliare și pot fi comparate din punct de vedere social... b) îi fac pe indivizi să se simtă nesiguri și/sau neclari despre stările lor interioare... c) sugerează că principiile unora sunt indezirabile social... sau deviante... și d) sensibilizează pe unii față de viziunea altora și îi determină să fie îngrijorați de normele de evaluare socială și de conformismul unui grup de referință...[61]

Dar aș îndrăzni să merg mai departe și să sugerez că însăși convingerile politice nu sunt chiar atât de stabile. În condiții sociale de acest gen oamenii își pot modifica atât convingerile, cât și acțiunile. Ritualurile politice publice întrunesc multe dintre aceste criterii. În astfel de ocazii oamenii vin în contact direct unii cu alții, iar eșecul unora de a se comporta la fel ca ceilalți îi poate transforma pe aceștia în *persona non grata.*

Marile emoții stârnite de ritual conferă și mai multă energie tendinței de conformism. Begehot, în 1912, a remarcat o atitudine servilă, necaracteristică lordului Chatham, atunci când acesta a plecat să se consulte cu regele. Pe tot parcursul întrevederilor cu regele George al III-lea, lordul Chatham a rămas îngenuncheat lângă patul regelui. „Nici un om," continuă Begehot, „nu poate argumenta în genunchi. Același sentiment superstițios care îl deține în acea atitudine fizică îl va menține într-o atitudine mentală echivalentă."[62]

Primordialitatea ritualului în determinarea comportamentului este exprimată într-un mod diferit în lumea islamică. Pentru a deveni un bun musulman, acesta se spune că a fost sfatul profetului Mohamed, trebuie să te rogi de cinci ori pe zi; ceea ce se petrece în capul celui care se roagă este treaba lui și a lui Allah.[63] Participarea la rugăciune împreună cu alți credincioși asigură o bază religioasă mult mai solidă decât credința individuală. În același timp, cei ce participă la ritualuri au tendința de a-și forma convingeri care le raționalizează comportamentul în favoarea loialității lor.

Disonanța cognitivă

Examinînd rolurile pe care le joacă ritualurile în influențarea convingerilor politice, am menționat deja tensiunea care apare atunci când oamenii au convingeri care nu sunt reciproc consistente, sau

atunci când convingerile unei persoane diferă de cele ale partenerilor lor sociali. Acestea sunt două situații în care individul se simte cel mai înclinat să-și modifice convingerile. Însă o asemenea modificare nu este o concluzie automată: oamenii trec prin viață având multe opinii care sunt inconsecvente din punct de vedere logic și tot așa este foarte probabil ca ei să aibă unele opinii care să difere de cele ale vecinilor lor. Venerabila de acum teorie a disonanței cognitive, prezentată pentru prima dată într-o formă finită de către Leon Festinger spre sfârșitul anilor '50, face puțină lumină în această problemă. Prin *disonanță,* Festinger se referă pur și simplu la inconsecvența formelor de cunoaștere; în mod convers, *consonanța* se referă la consecvența reciprocă a convingerilor. Teoria susține că atunci când oamenii descoperă că au convingeri disonante, ei sunt cuprinși de o neliniște psihologică. Aceasta, la rândul ei, îi motivează să reducă disonanța. Nu numai că oamenii încearcă să reducă disonanța atunci când apare, ei evită în mod activ informația și situațiile care au potențialul de a le mări disonanța.[64]

Un gen comun de disonanță cognitivă apare atunci când percepția noastră despre evenimentele din lume este în contradicție cu convingerile noastre despre acele fenomene. În astfel de cazuri, argumenta Festinger, „realitatea care impresionează o persoană va exercita o presiune în sensul inducerii de elemente cognitive adecvate, care să corespundă cu acea realitate."[65] Cu cât este mai mare gradul de disonanță pe care îl trăiește un individ, cu atât mai puternică este presiunea de a o reduce. Disonanța cognitivă este mai puternică în special în situațiile în care convingerile noastre intră în contradicție cu cele ale unor indivizi importanți din punct de vedere social, și în care nu există un simplu exemplu empiric la care să se poată raporta pentru a demonstra validitatea convingerilor lor. Atunci când unele opinii ferme sunt împărtășite de alții, deși aceste convingeri par a fi în contradicție cu ceea ce este perceput în realitatea exterioară, disonanța cognitivă este foarte mică.

Salutul nazist ne oferă un exemplu potrivit pentru înțelegerea acestei interpretări a ritualului politic. Salutul simboliza loialitate față de regimul nazist în general și față de Hitler în special. Unul dintre scopurile pentru care a fost implementat acest salut era de a crea un mijloc sistematic de observare a lipsei de loialitate și în același timp servea reafirmării loialității de către mase. Bruno Bettelheim a remarcat puterea politică și psihologică ale ritului:

„Pentru cei ce credeau în Hitler, salutul era expresia autodefinirii, a puterii. De fiecare dată când un supus loial saluta, sentimentul lui de încredere de sine creștea. Pentru un oponent al regimului situația era exact inversă. De fiecare dată când trebuia să salute pe cineva în public,

experienţa pe care o trăia îi zdruncina şi îi diminua sentimentul de integrare. Mult mai ilustrativ, dacă situaţia îl forţa să salute, el se simţea imediat ca un trădător al convingerilor sale celor mai intime. Trebuia astfel să pretindă faţă de el însuşi că salutul nu conta. Sau cu alte cuvinte: nu putea să-şi modifice gestul – *trebuia* să salute ca un hitlerist. Din moment ce integrarea cuiva depinde de acţiunea în concordanţă cu propriile lui convingeri, cea mai uşoară soluţie de a rămâne integrat ar fi fost să-şi modifice convingerile."[66]

Puterea pe care guvernanţii au exercitat-o prin intermediul ritualului nazist, aşa cum a arătat Bettelheim, nu provenea doar din faptul că se insinua în activitatea cea mai intimă şi mai de amănunt a unui individ, ci mai mult din faptul că reuşea să dezintegreze forul interior al unei persoane, dacă se opunea.

Emoţie şi cunoaştere

Pentru cea de-a zecea aniversare a morţii lui Lassalle, muncitorii socialişti din Breslau, atunci parte a Germaniei, i-au dedicat un nou steag roşu. Pe lângă inscripţia, „Mai 23 1863, Ferdinand Lassalle," pe faţa steagului se aflau şi motto-urile „Libertate, Egalitate, Fraternitate," şi „Unitatea e Putere." Pe spate se găsea legenda, „Muncitorii social-democraţi din Breslau, 1873." Fascinaţia pe care acest obiect iconic o exercita asupra celor ce se identificau cu simbolismul ei este ilustrată de itinerariul întortocheat pe care l-a avut steagul în deceniile următoare. Atunci când legile antisocialiste ale lui Bismarck au pus în pericol steagul, a ajuns, în secret, în Elveţia. Mai târziu, în timpul regimului nazist, a fost îngropat într-o grădină, apoi ascuns în beciul unui instalator. Când ofiţerii armatei roşii au intrat în Breslau la sfârşitul celui de-al doilea război mondial şi au auzit de existenţa lui o au încercat să-i prezinte onorul, dar cel care îl avea în pază a refuzat să-i lase. Mai târziu, după ce Breslau a fost anexat Poloniei, steagul a fost scos în mod ilegal din ţară şi dus în Germania de Vest, pentru a fi înmânat Partidului Social Democrat, considerat moştenitorul legitim al idealurilor reprezentate de steag. De-a lungul multor decenii, oamenii au riscat să înfunde puşcăriile, sau chiar mai rău, pentru apărarea steagului.[68]

Dacă riturile politice încurajează anumite interpretări ale realităţii, acestea nu sunt nesemnificative, din cauza emoţiilor puternice pe care le provoacă. Percepţiile şi interpretările noastre sunt foarte uşor influenţate de stările emoţionale, dar procesul funcţionează la fel de bine şi invers. Prin ritual, care ne canalizează percepţiile politice, sunt stârnite

temerile, teroarea şi bucuriile noastre. Înainte de a concluziona asupra felului în care convingerile şi percepţiile politice al oamenilor sunt influenţate de ritual, voi încerca, pe scurt, să analizez rolul pe care îl joacă emoţia.

„Forţa decisivă a simbolurilor," scrie Ioan Lewis, „depinde cel puţin la fel de mult de capacitatea de a stârni emoţii," cât depinde de conţinutul lor cognitiv.[69] Dar aceste procese psihologice n-ar trebui împărţite în două forţe separate. Pentru că ceea ce conferă laturii emoţionale a ritualului o valenţă atât de interesantă şi de importantă din punct de vedere politic este conexiunea cu mesajele cognitive specifice. Ritualurile nu numai că incită, ele instruiesc. Însă eficacitatea acelei instruiri depinde enorm de capacitatea ritualului de a-l pune pe individ într-o dispoziţie receptivă. O gamă variată de mecanisme senzoriale este folosită pentru a influenţa starea emoţională a unei persoane, de la incantare ritmică la dans stilizat şi marşuri, de la cântece pline de patos la dangătul de lamentare al clopotelor. Ritualurile cele mai eficace au o calitate emoţională decisivă: ele nu implică doar o parte a personalităţii, ci întreaga personalitate.[70] În tensiunea rituală, oamenii se concentrează asupra unei game limitate de simboluri. Cu cât sunt mai implicaţi emoţional, cu atât ignoră mai mult restul universului şi simbolurile însufleţite de rituri mai autoritare.[71]

Care este izvorul emoţiei rituale? O sugestie ne-o oferă Durkheim, care atribuie intensitatea emoţională a riturilor faptului că acestea exprimă puternica dependenţă pe care oamenii o resimt faţă de societatea lor. Pe lângă riturile organizate în mod regulat, ritualurile sunt programate, în mod caracteristic, atunci când indivizii se găsesc la răscruce de drumuri. Emoţiile puternice asociate cu ritualul reflectă în acest caz conflictele intime, incertitudinea şi anxietatea oamenilor în astfel de circumstanţe.

În ritualul funerar, de exemplu, starea emoţională a celui îndurerat este influenţată de realitatea morţii şi de schimbările survenite în viaţa lui din cauza morţii. Oamenii se folosesc de ritual pentru a putea să îndure aceste emoţii puternice, un obicei de care au profitat multe sisteme politice, grefând propriul lor simbolism pe aceste ritualuri. Şi în cazul înmormântărilor de la cimitirul Arlington din Statele Unite şi la funerariile organizate de stat sau partid în ţările comuniste există o preocupare continuă de a politiza aceste rituri fecunde în emoţii.

În acelaşi timp, forţele politice creează noi ritualuri pentru a genera acele stări emoţionale menite să influenţeze percepţiile oamenilor despre universul politic, inclusiv societăţile contemporane. În Uniunea Sovietică, principiile idealiste iniţiale ce îi considerau pe oameni ca pe nişte actori raţionali – şi în consecinţă ideea că ritualul

era o formă de superstiție de care se puteau dispensa – au dus la planuri complicate de manipulare a impactului emoțional produs de ritual în scopul inoculării cu convingeri politice.[72]

Cum anume emoțiile generate de ritual infuzează și afectează mesajul cognitiv, rămâne în continuare o întrebare care intrigă. Victor Turner ne oferă una dintre cele mai cunoscute soluții antropologice, atunci când ia în discuție cei doi poli ai ritualului, emoțional și cognitiv. În desfășurarea ritualului se petrece un schimb de locuri între acești poli, iar emoțiile stârnite de ritual contaminează punctul de vedere cognitiv propus de către rit, conferindu-i o incisivitate credibilă. Asemeni lui Durkheim, Turner abordează aceste convingeri în termeni consensuali. Acest schimb de semnificație între polii ritualului „conferă dezirabilitate normelor sociale prin faptul că realizează o relație corectă între sentimentele involuntare și cerințele structurii sociale. Oamenii sunt convinși să facă ceea ce trebuie să facă."[73] Însă importanța acestui argument, privind schimbul de calități între polii ritualului, depășește această viziune statică și omogenă a vieții sociale.

Cei ce analizează comportamentul maselor au remarcat deseori caracterul contagios al emoției. Acest lucru e valabil și în cazul ritualurilor colective, când emoțiile oamenilor sunt puternic influențate de emoțiile observate la cei din jur. Ritualurile colective sunt seducătoare, iar emoțiile asociate anterior cu astfel de celebrări colective continuă să fie resimțite atunci când individul participă la rituri similare, singur, sau într-o companie restrânsă.

Ritualul poate fi interpretat ca o formă de retorism, de transmitere a unui mesaj în cadrul unei reprezentații simbolice complexe. Retorica respectă anumite canoane impuse de cultură, a cărei logică imanentă conferă un caracter previzibil discursului argumentativ și în același timp dă credibilitate tezei propuse. Kenneth Burke a descris acest fenomen ca pe o „atitudine de întâmpinare colaborativă," pe care matricea formală a retoricii o așteaptă de la audiență. Însăși forma de prezentare a argumentului ne face să dăm crezare mesajului emis. O relevanță aparte, în înțelegerea folosirii ritualului de către politică, are structura emoțională edificatoare a imaginii *noi/ei.* Așa cum scrie Burke:

„Imaginați-vă un pasaj format dintr-un set de propoziții contradictorii („*noi* facem *așa,* însă *ei,* pe de altă parte, fac *asta; noi* stăm *aici,* dar *ei* se duc *acolo; noi* privim în *sus,* iar *ei* privesc în *jos*" etc.). O dată ce realizezi regula jocului, te simți atras să participi, indiferent de temă. Din punct de vedere formal, te pomenești că te avânți în ritmul succesiunii antitezelor, chiar dacă nu ești de acord cu subiectul

vehiculat de acest joc. Astfel, eşti atras de forma acestuia, nu în calitate de partizan, ci graţie unui „farmec“ universal al acestuia. Şi această atitudine de acceptare se poate transfera şi conţinutului, care este dependent de formă.“[74]

Ritualul care are succes are tocmai această structură. El creează o stare emoţională care face ca mesajul să fie de necontestat, datorită faptului că este prezentat de o asemenea manieră încât este perceput ca inerent realităţii. El oferă o imagine a lumii care este atât de convingătoare, emoţional, că nici nu se pune problema unei dezbateri.

6. PUTEREA RITULUI: LUPTA PENTRU PUTERE CU AJUTORUL RITUALULUI

Pe 15 aprilie 1967 străzile Manhattan-ului au fost împânzite de cea mai mare demonstraţie în favoarea păcii în multe decenii. O sută de mii de oameni (unii afirmă că peste un sfert de milion) au pornit dinspre Central Park, după ce ajunseseră aici cu autobuzele, din oraşe, suburbii şi campusuri, din întreaga ţară. În fruntea demonstranţilor se aflau Martin Luther King, Benjamin Spock, Harry Belafonte şi o varietate de lideri religioşi şi activişti pentru drepturile sociale, toţi ţinându-se de mâini. A durat patru ore până când acest şuvoi nesfârşit de oameni a ieşit din pare, trecând pe lângă privitorii din piaţa Naţiunilor Unite, care fie îi aclamau, fie îi huiduiau. Dinspre cei ce purtau steaguri şi pancarte cu inscripţii împotriva războiului se auzeau voci care intonau sloganuri în cadenţă, de genul: „Nu, nu, război nu," şi „He, He, L.B.J., câţi copii ai omorât azi tu?"***

În parc, demonstraţii din cadrul demonstraţiei, ale unor grupuri diverse, precedaseră marşul cu propriile lor ceremonii. Pe peluza verde, câţiva tineri au desfăşurat pancarte cu sloganuri, autoproclamându-se Comitetul Statelor Unite în Ajutorul Frontului de Eliberare a Vietnamului de Sud. În faţa lor se afla un turn de carton de 12 metri înălţime, iar în vârf flutura steagul roş-albastru al Vietcong-ului. Nu departe de aceştia, un alt grup înălţase steagul american îndeajuns de sus ca toată lumea să poată vedea că era în flăcări. Cu o oră înainte ca marşul să înceapă, şaptezeci de tineri se căţăraseră pe o stâncă din parc şi au dat foc unor mici petice de hârtie – ordinele de încorporare. Alte sute de tineri li s-au alăturat, formând un cerc în jurul acestora. În loc de bricheta personală s-a recurs la o formă de incinerare centralizată, nou-veniţii înmânând ordinele de încorporare unui alt tânăr, care le dădea foc de la flăcăruile ce pâlpâiau într-un ibric de cafea. Gestul fiecărui tânăr de a-şi dărui ordinul de recrutare flăcărilor era răsplătit cu urale şi strigăte de „Rezistă, rezistă!" ce punctau atmosfera incendiară. Pentru a

participa şi ele la ceremonie, câteva femei tinere ardeau, cu mare atenţie, ordinele de recrutare ale prietenilor lor, doar pe jumătate, înapoind cealaltă jumătate acestora, pentru a completa actul de incinerare.[1]

Cu patru secole şi jumătate în urmă, pe malurile Elbei, altă mulţime, compusă în mare parte din studenţi şi tineri, s-a strâns în Wittenberg. Era decembrie 1520, trei ani după ce Luther afişase cele nouzeci şi cinci de Articole pe uşa unei biserici. Papa tocmai decretase o condamnare formală a lui Luther şi a învăţăturilor sale, iar ca răspuns, în prezenţa ansamblului oficialităţilor universităţii, Luther a dat foc, în mod ceremonial, bulei papale care îl condamnase. Curând, toţi studenţii care îl susţineau i s-au alăturat, iar o sută dintre aceştia au organizat o procesiune carnavalească, ce preceda perioada tradiţională a Carnavalului. Aceştia construiseră un fel de barcă, ca un mare car alegoric, iar pânza acesteia arăta ca o imensă bulă papală. Studenţii s-au înghesuit în ea; unii cântau la instrumente muzicale, în timp ce unul era costumat în conducător de car antic, iar altul în trâmbiţaş. Cel din urmă avea o altă bulă papală în vârful sabiei. În timp ce carul alegoric a trecut prin oraş, li s-au alăturat alţii, la fel de bine dispuşi. În timp ce carul alegoric înainta pe străzile oraşului, studenţii aruncau în barcă lemne de foc şi cărţi ce aparţineau adversarilor lui Luther. După ce au revenit de unde plecaseră, susţinătorii lui Luther au alcătuit un morman din bule papale şi cărţi, şi i-au dat foc. Strânşi în jurul flăcărilor, aceştia celebrau evenimentul, cântând cântece populare şi religioase. Unul dintre participanţi, costumat ca papă, şi-a luat tiara de pe cap şi a azvârlit-o în foc.[2]

Departe de a sprijini doar statu-quo-ul, ritualul este o armă politică necesară în lupta politică, o armă folosită atât de oponenţii puterii din cadrul sistemelor politice stabile, cât şi de cei care încearcă să protejeze sau să răstoarne sistemele instabile. Pentru că am examinat deja ce face ca ritualul să fie atât de valoros procesului politic, mă voi concentra asupra modului în care ritualul serveşte contestatarilor individuali sau grupurilor care încearcă să schimbe însuşi sistemul politic.

Deoarece oamenii au nevoie să-şi exprime apartenenţa lor socială prin ritual, forţele politice care controlează riturile comunităţii se află în situaţia favorabilă de a li se putea legitima autoritatea. Ritualurile dramatizează autoritatea şi astfel îi conferă o aură de celebritate.[3] Această dramatizare nu numai că stabileşte cine are şi cine nu are autoritate, ci în acelaşi timp defineşte gradele de autoritate relativă a celor puternici din punct de vedere politic. La tribuna din Piaţa Roşie, pe vremea paradelor militare din Moscova, proximitatea de centrul scenei era un indiciu important asupra rezultatelor ultimelor lupte pentru putere ale condu-

cătorilor sovietici. În secolele trecute, şi mai recent printre popoarele ne-literate, nu exista o altă formă de exprimare a ierarhiei puterii decât prin ritual şi prin comportamentul simbolic generat de ritual. În absenţa scrisului, ritualul definea relaţiile de putere ale oamenilor.[4]

Însă scopul acestui capitol este acela de a demonstra că ritualurile sunt cu mult mai complexe decât nişte simple mijloace de comunicare ale rezultatului luptelor pentru putere, care au loc în alte arene. Ritualurile posedă propria lor putere şi reprezintă o arenă a luptei politice în sine.

Comunicarea prin ritual

În lupta dintre oponenţii politici, ritualul are menirea de a face cunoscute pretenţiile de cucerire a puterii şi de a comunica anumite mesaje publicului larg. Acest lucru se întâmplă la toate nivelurile, de la diplomaţia internaţională la politica rurală.

Cazul, deşi oarecum exotic, al ambasadorului britanic care a refuzat să se umilească nu este deloc atipic regulilor de ritual din relaţiile internaţionale. Diplomaţia fără ritual este de neconceput. Protocolul este esenţial, iar simbolurile adecvate trebuie manipulate în mod adecvat. O grijă exagerată poate fi generată de atenţia la detaliile în aparenţă triviale. Multe războaie au continuat şi mulţi oameni au murit din cauza disputelor purtate asupra numărului de laturi pe care trebuia să le aibă masa care urma să fie folosită pentru negocieri şi asupra poziţionării relative a participanţilor. Desigur, vizita unei oficialităţi străine generează întotdeauna multe griji privitoare la nivelul la care trebuie să aibă loc întrevederea şi la varietatea de ceremonial la care gazdele trebuie să recurgă, alegere care poate genera unele consecinţe nefaste, dacă primirea este prea elaborată sau nu este îndeajuns de elaborată, aşa cum a aflat şi ambasadorul sovietic din Islanda, cu ocazia întâlnirii la vârf din 1986.

În Veneţia renascentistă, oficialităţile ţineau un registru de însemnări – *Libro Cerimoniale* – pentru a consemna care ceremonie anume a avut loc pentru care demnitar anume, pentru ca în viitor oaspeţii să fie primiţi cu ritualul cuvenit fiecăruia. Pentru fiecare vizitator se luau o sumedenie de decizii: cât de departe trebuiau să iasă din lagună senatorii (şi exact câţi senatori) pentru a-i întâmpina pe demnitarii vizitatori; trebuia oare ca dogele – şeful guvernului venetian – să se ridice de pe scaun sau să coboare din balcon şi să vină la Collegio pentru a-l întâlni pe ambasador; cât de valoros trebuia să fie lanţul de aur oferit în dar, după cum era obiceiul, reprezentanţilor străini; şi cum anume trebuiau

să se îmbrace oficialii veneţieni la o recepţie? De ce erau toate acestea atât de importante? Pentru că defineau statutul organizării politice veneţiene faţă de alte organizări politice, de o manieră care nu putea să fie egalată ca eficacitate de alte mijloace de definire politică.[5]

Autorităţile veneţiene nu erau preocupate de amabilităţile rituale doar pentru a impresiona alte state; erau preocupaţi, chiar mai mult, cu propria lor poziţionare relativă în cadrul ritualului, fiindcă în acest fel era definit locul ocupat în ierarhia politică. Procesiunile ducale concretizau în realitate eşalonarea rangurilor politice. Aşa cum se exprimă Muir, „procesiunile ducale constituiau de fapt constituţia." Nu exista nici un document care să specifice aceste percepte de autoritate, şi doar prin intermediul riturilor diversele familii patriciene intrau în competiţie pentru a-şi impune superioritatea faţă de alţii. În procesiune, „poziţionarea era totul."[6]

Deşi procesiunile veneţiene sau paradele sovietice aveau o anumită fluiditate inerentă, prin felul în care defineau relaţiile de putere, semnificaţia similară a simbolismului spaţiului din China imperială era concepută cu şi mai multă rigiditate. Într-adevăr, părea săpată în piatră. Uimitoarea scară la care erau construite mormintele împăraţilor chinezi este bine cunoscută, însă mai puţin cunoscute sunt obiceiurile care însoţeau aceste înmormântări. Împăraţii, în special cei de pe vremea dinastiei T'ang, îşi recompensau principalii susţinători politici – inclusiv miniştrii şi generalii – cu promisiunea de a fi înmormântaţi în mausoleul imperial. Acest lucru nu făcea decât să sporească suportul politic al susţinătorilor, însă în acelaşi timp garanta suportul descendenţilor acestora, al căror destin politic devenea cu mult mai benefic graţie onoarei de a avea un precursor înmormântat lângă un împărat. Astfel, eşalonarea relativă a membrilor elitei imperiale era definită postum de mărimea, forma şi poziţia mormintelor lor.[7]

Probabil că nicăieri lupta politică asupra geografiei rituale nu a fost atât de acerbă ca în Franţa, unde membrii aristocraţiei, clerului şi parlamentului s-au bătut timp de secole pentru poziţia pe care o ocupau într-un ritual. În 1484, Parlamentul oraşului Paris şi-a sporit considerabil autoritatea fiindcă reuşise să obţină locul care socotea că i se cuvenea în procesiunea regală, adică imediat înaintea regelui, o poziţie de onoare.[8] Însă în secolele următoare, Parlamentul se va război necontenit asupra rolului jucat în ritual şi va încerca să-şi consolideze, chiar să-şi extindă autoritatea, în ciuda înverşunării regelui. Tipic pentru aceste tensiuni rituale a fost emiterea unui ordin de către Ludovic al XIII-lea în 1632, prin care se cerea membrilor parlamentului să se ridice în picioare ori de câte ori purtătorul sigiliului regal intra în sală, pentru a demara sesiunile speciale ale parlamentului

conduse de rege. La auzul acestuia, liderii parlamentului au fost revoltați, argumentând că astfel demnitatea Parlamentului era subminată, că înainte nu se ridicaseră niciodată în picioare în onoarea acestui funcționar regal. Ulterior, atunci când purtătorul sigiliului a intrat în sala parlamentului, acesta s-a înfuriat în momentul în care și-a dat seama că președinții dezamorsaseră capcana ritului, făcând în așa fel ca, în momentul apariției lui, aceștia să se afle deja în picioare, conversând unii cu alții. Aceeași scenă s-a repetat de fiecare dată în anii următori și de fiecare dată au avut loc schimburi ostile de cuvinte cu purtătorul sigiliului, în momentul apariției acestuia.[9] Asupra unor astfel de relații rituale s-a dus bătălia dintre rege și parlament, pentru influență politică.

Cu cât mai mult regele devenea unica sursă de autoritate, cu atât statutul unei persoane depindea de proximitatea lui față de rege. În aceste circumstanțe, riturile regale constituiau arme redutabile. Nobili, clerici și alți funcționari oficiali se luptau cu înverșunare pentru gesturi simbolice, de obținere a unei poziții de favoare în cadrul riturilor de la curtea regală. Datorită faptului că tradițiile rituale defineau ierarhia puterii, guvernantul își permitea să facă modificările de statut prin simpla modificare a unui ritual față de cel precedent. Nu conta faptul că aceste rituri erau niște invenții transparente; cei ce dețineau puterea nu-și puteau permite să le ignore.

Această ritualizare extravagantă putea să dobândească uneori o viață proprie, pentru simplul motiv că orice schimbare față de reprezentațiile precedente însemna o schimbare de rang. Rezultatele erau uneori ridicole. *Levee-ul* (ridicarea din pat) regelui și al reginei Franței era parte componentă a sistemului de ritual, prin care se putea influența distribuția ierarhică. Atunci când în secolul al XVII-lea Ludovic a XIV-lea se scula din pat, acest fapt nu era unul oarecare: duzini de aristocrați și alte persoane erau implicate într-o complexă coregrafie a puterii. Iar în secolul al XVIII-lea, Maria Antoaneta se va conforma acestui rit în fiecare dimineață. Prima domnișoară de onoare a reginei avea dreptul de a-i înmâna corsetul, apoi o altă domnișoară de onoare o ajuta cu juponul, apoi rochia. Însă dacă se întâmpla ca o prințesă de spiță regală să fie de față, ea era aceea care avea onoarea de a o îmbrăca pe regină. Într-una din zilele în care Maria Antoaneta stătea complet goală și aștepta ca domnișoara de onoare să o îmbrace, în cameră a intrat ducesa de Orleans. Atentă la rangul superior al ducesei, domnișoara de onoare i-a dat corsetul înapoi servitoarei, iar aceasta i l-a înmânat ducesei. De-abia pusese mâna pe corset, că pe ușă a intrat mai înalta în rang contesă de Provence. Deși regina aștepta goală pușcă în fața ducesei, aceasta n-a avut de ales decât să dea corsetul înapoi

servitoarei, ca aceasta să i-l înmâneze contesei. Din fericire pentru regină, contesa a reuşit să o îmbrace înainte ca o altă nobilă, şi mai mare în rang, să-şi facă apariţia în cameră.[10]

Ritualul în lupta pentru susţinere publică

Deşi aceste exemple ne pot apărea desuete, lupta pentru poziţionare rituală este foarte actuală. Percepţia publicului este extrem de importantă pentru politicieni, fiindcă nu există un context mai redutabil pentru impunerea unei imagini semnificative decât ritul politic. Dacă în anumite societăţi restrânse liderii apar în riturile publice numai după ce şi-au vopsit corpul în culorile adecvate, şi-au aranjat părul de o manieră adecvată şi s-au îmbrăcat în straiele potrivite ocaziei, la fel procedează politicienii americani atunci când se machiază, se tund îngrijit şi îşi selectează meticulos hainele în care vor apărea la ceremonii.[11]

Însă adoptarea de simboluri de către politicienii americani, în încercarea lor de a comunica publicului ceva despre propria persoană, depăşeşte cu mult arta decoraţiei corporale. Nu numai că politicianul se zbate să devină centrul atenţiei în cadrul unei ceremonii politice, dar în acelaşi timp caută să se folosească de acele simboluri care îi pot conferi o aură de legitimitate în ochii publicului. Contează spectacolul cu public, nu platforma politică propusă.

Congresul Statelor Unite ne oferă o sumedenie de exemple de acest gen. Atunci când reactorul nuclear din Three Mile Island s-a defectat, declanşând o îngrijorare generală, zeci de comitete şi subcomitete au concurat unele cu altele pentru dreptul de a conduce primele anchete publice asupra aspectelor legate de această criză. Membrii acestor comisii au încercat să profite de pe urma îngrijorării publicului în faţa pericolului iminent, afişând propria lor îngrijorare şi oferind asigurări retorice că se va face totul pentru a preveni orice consecinţă nefastă.[12] Majoritatea comisiilor aveau prea puţin, sau chiar nici o legătură, nici cu situaţia din Three Mile Island, şi nici cu implementarea unor noi reguli de folosinţă ale obiectivului nuclear. Schimbările ce vor surveni vor fi realizate în tăcere, în întunericul birocratic, nu în văzul şi auzul lumii. Manipularea simbolismului devine mult mai evidentă în cadrul ceremoniilor legate de cuvântările din Congres. Congresmanul păşeşte pe scena acestui moment naţional, iar cuvântarea lui este încărcată de simboluri fastuoase şi scăldată în sudoarea dragostei lui pentru alegători, fiindcă întreaga reprezentaţie este înregistrată pe caseta destinată celor ce l-au votat. Ceea ce nu se vede pe casetă este faptul că toţi cei aflaţi în incintă sunt doar câţiva congresmeni, care aşteaptă la rând, pentru a ţine discursuri asemănătoare.[13]

Cea mai mare dramă socio-politică şi cea mai elaborată formă de competiţie rituală din politica americană are loc la fiecare patru ani cu ocazia alegerilor prezidenţiale. Metafora de călătorie însoţeşte întreaga aventură a alegerilor: campania ca pelerinaj.[14] Populaţia are şansa de a-l „cunoaşte" pe candidat prin intermediul apariţiilor supraritualizate, iar candidatul se foloseşte de rituri pentru a promova imaginea pe care o doreşte să fie percepută despre el însuşi, în contrast cu imaginea pe care o zugrăveşte despre competitorii lui. În acest scop, apelul la simboluri, în scopul definirii anumitor idealuri şi de a provoca emoţii, este crucial, aşa cum ne sugerează Novak:

„Câştigarea loialităţii sutelor de mii de voluntari, muncitori şi a tuturor acelora care bat la fiecare uşă depăşeşte competenţa candidatului de simplu manager sau executiv. Este însă datoria candidatului, ca făuritor de simboluri. Candidatul la preşedinţie trebuie să convingă lumea de existenţa unei imense compatibilităţi simbolice şi să le promită avantaje simbolice semnificative. Oamenii au nevoie să creadă că ceea ce face el este corect, folositor, important.[15]

În definitiv, conţinutul campaniilor electorale nu este unul de platformă, ci e compus din steguleţele americane, limuzinele, sărutatul bebeluşilor, o gură de pizza sau de knishes, un cojoc de eschimos aruncat pe umeri, apariţii pe schele, cu cască de protecţie cu tot, şi plimbatul prin lanul de porumb cot la cot cu un fermier (de preferinţă în salopetă de blugi).

Prin intermediul acestor socio-drame, politicienii încearcă să impună o imagine publică despre ei înşişi, aceea de bastioane ale moralităţii şi de slujitori neobosiţi în serviciul binelui public. Una dintre trăsăturile comice ale politicii americane poate fi înţeleasă din această perspectivă, şi anume accentul care se pune pe apariţiile rituale ale soţiei candidatului. În alte ţări, în special acolo unde candidatul este perceput ca reprezentant al unui partid şi unde se face o distincţie între viaţa privată şi arena politică, astfel de rituri sunt considerate caraghioase, aproape de neconceput. Însă în Statele Unite, unde cultul individualismului şi mistificarea ideologiei îi determină pe alegători să-i judece pe candidaţi după farmecul lor personal, familia acestora trebuie să facă act de prezenţă în ritual. Desconsiderarea acestui simbolism poate fi fatală din punct de vedere politic, aşa cum avea să descopere Gary Hart în timpul unei campanii prezidenţiale eşuate, din 1987. De la riturile anunţării candidaturii şi până la acelea specifice declarării victoriei sau înfrângerii din noaptea alegerilor, candidatul fără o soţie lângă el este la fel de vulnerabil ca şi Maria Antoaneta, amândoi victime ale riturilor politice.[16]

Discuțiile privitoare la dezarmare dintre președintele Reagan și secretarul general al partidului, Gorbaciov, ținute în Islanda, în 1986, ne oferă un exemplu specific acestei bătălii rituale a soțiilor. În contrast cu rolul de ritual foarte vizibil pe care îl joacă primele doamne în Statele Unite, soțiile conducătorilor sovietici rămâneau tot timpul în umbră. Începând cu Stalin, puterea unui conducător sovietic se baza pe poziția sa în aparatul de partid și nu pe trăsăturile proprii, prin care să se fi legat nemijlocit de popor. Însă unul dintre scopurile principale ale lui Gorbaciov era acela de a schimba felul în care conducătorii sovietici erau percepuți în străinătate, în special în Occident. Puține alte rituri ar fi fost mai potrivite scopului umanizării conducerii sovietice în ochii opiniei publice mondiale ca acela al includerii soției secretarului general în aceste rituri. În același timp, Reagan era preocupat de propria lui bătălie simbolică, în încercarea de definire a întâlnirii la vârf ca nefiind la vârf, ci ca o rundă preliminară, „de rutină", în vederea pregătirii unei întâlniri la vârf ulterioare. În consecință s-a luat decizia ca Nancy Reagan să nu-l însoțească, pentru a se evita o comparație cu recenta vizită de la Geneva. Când sovieticii au anunțat că secretarul general va veni în Islanda împreună cu soția, administrația președintelui Reagan a fost prinsă cu garda jos. Organizând o serie de rituri ce au avut-o drept protagonistă pe soția secretarului general, într-o serie de vizite prietenești la localnici, sovieticii au reușit să-și etaleze propria umanitate și să dramatizeze dorința lor fierbinte pentru pace în lume.

Bătălia rituală pentru legitimitate nu numai că opune un lider național altui lider, sau un politician altui politician, dar și un partid politic împotriva altuia. Această ritualizare este cu atât mai importantă pentru acele partide care în trecut au fost stigmatizate, așa cum o ilustrează cazul Likud-ului, al coaliției partidelor conservatoare din Israel.

În primele două decenii de existență a țării, forțele din spatele a ceea ce va deveni mișcarea Likud era dezavuată din punct de vedere politic, fiind clasificate drept foste forțe teroriste și reacționare. Simbolurile esențiale ale legitimității Israelului, sacralizată prin riturile de stat, erau de filieră idealistă, socialist-sionistă, identificate cu Theodore Herzl, Chaim Weizmann și David Ben-Gurion. Când Likud-ul a reușit să ajungă la putere în 1977, Menahem Begin, liderul istoric al Likud-ului și noul prim-ministru, a încercat să găsească o cale de întărire a coaliției prin sporirea legitimității în ochii poporului.

Caracteristic acestor încercări a fost elaborarea unor rituri de stat, în 1980, încurajate de Likud, rituri care trebuiau să celebreze cea de-a o sută aniversare a nașterii lui Vladimir Jabotinsky, părintele ideologic al Likud-ului și mentorul lui Begin. Likud-ul și-a luat toate măsurile de

prevedere ca riturile să fie mai bine elaborate decât cele care fuseseră sponsorizate de către partidul laburist cu ocazia comemorării morţii lui Ben-Gurion. Şi într-adevăr, riturile ce au avut loc pe vârful sacru al Muntelui Herzl au combinat simbolismul mişcării Likud cu acela al statului, al emoţionantelor rugăciuni evreieşti şi al imnului principalei organizaţii de tineret din Likud. Avându-i în prezidiu pe rabinul şef al armatei israeliene, pe preşedintele ţării, pe cel al Knesset-ului, şi pe primul-ministru, în prezenţa diplomaţilor străini şi a altor demnitari, riturile au „ridicat la nivel de personaj mitic pe una dintre cele mai cunoscute personalităţi ale naţiunii, într-o ţară divizată, personalitate considerată de mulţi – inclusiv intelectualii de frunte şi analiştii de marcă ai mass-media – de a fi fost aceea a unei *persona non grata* a mişcării sioniste."[17] Aceasta a constituit o preţioasă victorie politică pentru Begin şi o lovitură dată monopolului anterior al partidului laburist asupra simbolurilor şi legitimităţii naţionale.

Ritualul descendenţei şi al castei

În cea mai mare parte a lumii, relaţiile politice au fost în mod tradiţional stabilite pe baza ideologiei descendenţei comune. Oamenilor li se distribuia un loc în societate pe baza arborelui genealogic, iar dacă doreau să-şi îmbunătăţească poziţia socială, trebuiau să facă un efort colectiv de îmbunătăţire a poziţiei întregului grup din care proveneau şi din care făceau parte.[18]

Apartenenţa la un grup anume, de înrudire sau descendenţă, este de obicei confirmată prin practicile rituale comune – precum rugăciunea în comun într-un lăcaş ancestral sau respectarea anumitor tabuuri – iar lupta pentru supremaţie dintre aceste grupări are loc deseori prin intermediul ritualului. În mileniile premergătoare predominanţei statelor centralizate, ritualurile constituiau formulele politice tipice ale agricultorilor şi păstorilor. Nu este însă necesar să întreprindem o incursiune în adâncime în dosarele arheologice pentru a ne da seama ce rol a jucat ritualul în lupta politică a facţiunilor bazate pe formula descendenţei. Exemple moderne ale unor astfel de conflicte din nordul Africii şi sudul Asiei sunt extrem de edificatoare.

În satul tunisian menţionat de Abu-Zahra, două facţiuni, Zawya şi Ramada, domină viaţa politică. Apartenenţa la grupul Zawya, care a deţinut mult timp superioritatea în sat, se bazează exclusiv pe descendenţa dintr-un sfânt islamic, Sidi Mateur. În afară de această descendenţă, Zawya pretinde că este moştenitoarea unui statut privilegiat şi a unor forţe rituale speciale care o îndreptăţesc să se considere custodele

activității rituale a comunității. Astfel, toate evenimentele rituale ce au loc în sat se referă la Sidi Mateur. Printre acestea avem de-a face cu o serie de rituri devotate memoriei sfântului, la care participă și discipoli din multe alte sate. Fiindcă sfântul este important pentru toți sătenii, chiar și cei care nu fac parte din Zawya trec în mod regulat pe la altarul Zawya, intonând imnuri de proslăvire ale lui Sidi Mateur, cu ocazia nunților și a ceremoniilor de circumcizie. Statutul privilegiat al celor din grupul Zawya este evident și în perioadele de doliu, fiindcă numai acelora din Zawya li se permite să viziteze altarul sfântului pentru a li se aduce condoleanțe.

În contrast cu ei, facțiunea Ramada nu este un grup care se bazează în exclusivitate pe descendență; oricui trăiește în sectorul Ramada al satului i se permite să se alăture facțiunii. Membrii Ramadei se află într-o poziție mai puțin influentă decât rivalii Zawya, fiindcă ei nu joacă un rol tradițional în viața rituală comunitară și nici nu au ritualuri care să-i adune, prin rugăciuni ancestrale sau prin responsabilități, în promovarea vieții rituale a satului.

Dacă nu ar fi existat impactul unor influențe din afară, dominația grupului Zawya continuu reîntărită prin ritual ar fi putut dura mult timp. Dar în ultimii ani, un număr semnificativ de indivizi ai Ramadei au urmat cursuri superioare și au acumulat o bunăstare materială, în ciuda dezavantajelor pe care le-au întâmpinat pe plan local. De îndată ce au acumulat resurse materiale, aceștia au încercat să inverseze statutul inferior, încercând să submineze dominația rituală și politică a celor din Zawya. În consecință, cei din Ramada au început prin a minimaliza importanța lui Sidi Mateur și prin a contesta originea „nobilă" a grupului Zawya. Pentru a demistifica și mai mult pretențiile rivalilor, ei au recurs la comparații nefavorabile lui Sidi Mateur cu alți sfinți, susținând că aceștia sunt mult mai importanți, și apoi au început a denigra ritualul Zawya ca fiind insuficient de înnobilant.

În același timp, acești bărbați cu ambiții politice ai grupului Ramada au creat propriul lor ritual pentru a concura cu cei din Zawya în lupta pentru supremație locală. Pentru celebrarea unei nunți sau a unei circumcizii, ei angajează dansatoare din buric și muzicanți din Tunisia în scopul etalării bunăstării lor și pentru a conferi ceremoniilor lor mai mult fast decât cele ale adversarilor. În astfel de ocazii se sacrifică animale și, într-un gest de mărinimie, invită la mesele lor ceremoniale opulente pe toți sătenii și personalitățile proeminente din așezările învecinate. Astfel, ei imită un vechi obicei al celor din Zawya, acela de a sacrifica multe animale cu ocazia unor festivități și de a găzdui un festin comunal, un obicei pe care situația materială a grupului Zawya nu îl mai permite. Pe scurt, schimbările economice ce

au permis celor din Ramada să se îmbogăţească au făcut posibilă opoziţia faţă de vechea ordine politică comunitară. Această ordine fusese menţinută cu ajutorul unui complex de ritualuri, iar cei din Ramada tot prin ritual au reuşit să redefinească ierarhia locală în favoarea lor.[19]

Ritualul, prin urmare, nu este un simplu mijloc folosit de un grup dominant din punct de vedere politic în vederea perpetuării poziţiei lui privilegiate. Faptul că ritualul poate fi atât de eficace în impunerea şi menţinerea unei influenţe politice înseamnă că lupta dintre grupurile competitoare de a-şi îmbunătăţi poziţia sau de a răsturna ordinea existentă se va duce, parţial, tot cu ajutorul ritualului.

Sistemul de caste din sudul Asiei ne oferă un exemplu relevant de manipulare a ritualului în lupta politică dusă de grupurile subjugate. Sistemul de caste este în mod special semnificativ pentru că mulţi au văzut în sistem o confirmare a rolului conservator al ritualului. Din această perspectivă, riturile castelor fosilizează relaţiile ierarhice, susţinând o ordine politică imuabilă de dominare şi subordonare a grupurilor locale formate pe principiul descendenţei. Totuşi, deşi nu există nici o îndoială că sistemul de caste demonstrează puterea ritualului de a sprijini elita politică, în acelaşi timp demonstrează cum ritualul poate şi este manipulat de către grupurile de rang inferior, pentru îmbunătăţirea poziţiei lor.

Pentru a emite pretenţii la un statut superior, membrii castelor de rang inferior trebuie să practice ceea ce Srinivas numesc *Sanskritizare,* adică modificarea obiceiurilor rituale, ca acestea să devină asemănătoare celor practicate de castele de rang superior. Pretenţia de a accede un statut de grup superior şi, în consecinţă, o influenţă sporită în deciziile comunitare trebuie exprimată cu ajutorul simbolismului ritual al sistemului de caste. Totuşi, emiterea unor astfel de pretenţii nu înseamnă că ele vor fi acceptate automat de către membrii comunităţii. Pentru ca acest gen de încercări să fie încununate de succes şi ca statutul superior al grupului să fie acceptat poate dura decenii; în multe cazuri încercările de a spori statutul grupului pot fi pur şi simplu refuzate.

Datorită schimbărilor de anvergură provocate de colonialismul britanic, nu este surprinzător faptul că intensele lupte rituale au dat naştere la revolte şi la implicarea guvernului în legiferarea regulilor de ritual. Un caz tipic ne este oferit de cei din Nadar din sudul Indiei.

În ultimele două secole, nadarii au reuşit să se desprindă de pe o poziţie politică, economică şi de ritual inferioară şi să cucerească un statut şi o putere considerabilă. Pentru a ajunge aici, au fost nevoiţi să ducă o luptă susţinută împotriva ritualurilor care îi pironiseră în condiţia lor. O varietate de rituri dusese la îngheţarea statutului lor. Un

nadar nu avea voie să se apropie de cineva aparţinând unui grup superior: pe un nadar trebuiau să-l despartă 36 de paşi de un brahman, iar nadarul nu putea să se apropie mai mult de 12 paşi de un nair. Nadarilor le erau interzise umbrelele şi pantofii; nu aveau voie să trăiască în case mai înalte de un etaj şi nu li se permitea să mulgă vacile. Femeile nadare nu aveau voie să care vase cu apă sprijinite pe coapse, pentru că acesta era semnul distinctiv al femeilor dintr-o castă superioară. Însă simbolul care releva neîndurător inferioritatea lor era felul în care se îmbrăcau. Nici bărbaţii, nici femeile nadare nu aveau voie să-şi acopere corpul deasupra taliei sau sub genunchi.

Pe la începutul secolului al XIX-lea britanicii au creat condiţii favorabile nadarilor pentru a-şi îmbunătăţi situaţia economică. Totuşi, riturile unei caste inferioare, la care trebuiau să se limiteze, îi caracterizau în continuare ca grup inferior altor grupări ale comunităţii şi astfel nu erau capabili să exercite decât o influenţă infimă asupra vieţii comunitare. Încercările nadarilor de a-şi îmbunătăţi situaţia politică şi socială s-au aflat la început pe simbolul principal al inferiorităţii lor, sânii dezveliţi ai femeilor.

Cu ajutorul misionarilor, care considerau goliciunea bustului femeiesc un act de păgânism, nadarii au insistat pe lângă guvernul colonial ca acesta să le acorde o exonerare de la această obligaţie umilitoare. În replică, în deceniul al doilea al secolului al XIX-lea, autorităţile locale britanice au emis o ordonanţă prin care li se permitea femeilor nadare convertite la creştinism „să-şi acopere sânii." Însă ordonanţa le interzicea să poarte un alt articol de îmbrăcăminte, care era asociat cu femeile din castele superioare.[20]

Femeile nadare nu au vrut să se supună acestei restricţii ce le menţinea într-o poziţie inferioară şi au început tot mai mult să poarte articolul de îmbrăcăminte interzis. În consecinţă, au avut loc o serie de proteste violente de-a lungul deceniilor care au urmat, în cursul cărora grupuri ale castelor superioare le-au înconjurat pe femeile nadare, le-au bătut şi le-au despuiat de veşmântul interzis, deseori despuindu-le şi de restul veşmintelor, ca o formă de compensaţie.

În cele din urmă nadarii au reuşit să acceadă la o poziţie superioară în ierarhia din sudul Indiei, însă numai după mulţi ani de lupte violente. Faptul că riturile definitorii pentru ierarhie au jucat un rol important în această luptă reiese cu claritate atât din intensitatea reacţiei la încercările lor de a schimba aceste ritualuri, cât şi din determinarea continuă a nadarilor, de a risca a se expune violenţelor şi vătămării corporale, pentru a-şi impune această nouă autodefinire simbolică.[21]

Cazuri similare pot fi reperate în întreaga Indie. În satul din vestul provinciei Bengali studiat de către Davis, de exemplu, bagdiii, a doua

castă din sat, ca mărime, au îndrăznit să-i înfrunte pe sadgopi, principalii latifundiari. Bagdiii reuşiseră să-şi îmbunătăţească situaţia economică cumpărând pământ şi atrăgându-i şi pe alţi membri ai castei lor, din alte regiuni, să se mute în sat. Pentru a traduce această victorie economică în termeni de influenţă politică şi socială, au recurs la ritual.

Bagdiii şi-au arogat, în mai multe feluri, apartenenţa la casta de rang superior Kshatriya varna. Au adoptat nume mijlocii, caracteristice unui statut superior şi au început să angajeze pentru serviciile rituale un băieş, un bărbier şi un preot brahman. Aflaţi încă într-o poziţie dominantă, luptând pentru a-şi păstra controlul politic, sadgopii s-au opus cu îndărătnicie acestor încercări de schimbare. Lamentându-se că acum se poate cumpăra orice cu bani, ei nu au pierdut nici o ocazie de a denigra noul bagaj ritual al bagdiilor. Acceptarea, împotriva voinţei lor, ca bagdiii să dobândească un statut superior de castă – deşi nu un statut la fel de înalt ca cel al sadgopilor – a fost determinată de impactul forţelor politice naţionale. Legislaţia naţională impunea ca satele să-şi aleagă consiliile de guvernare, *panchayatele,* prin sufragiu universal. Deşi nimeni n-a contestat faptul că un sadgop urma să fie ales în fruntea consiliului, existau doi lideri de facţiuni rivale în interiorul castei sadgopilor care se luptau pentru acest post. Fiindcă sadgopii erau indecişi asupra celor doi pretendenţi, bagdiii controlau balanţa puterii electorale.

S-a întâmplat ca tocmai atunci, Khudi, un bagdiu proeminent, să facă planuri legate de căsătoria fiicei lui. În trecut, din motive de puritate de castă, sadgopii refuzaseră să participe la nunţile bagdiilor şi nici nu aveau voie să mănânce mâncarea servită de practicanţii unui ritual impur. Khudi, urmărind recunoaşterea statutului superior reclamat de casta sa, şi-a oferit suportul politic liderului acelei facţiuni sadgopiene care va participa la nuntă. Atunci când liderul unei facţiuni a acceptat invitaţia, celălalt nu a avut de ales decât să-l imite.

Decizia nu a fost uşoară, fiindcă sadgopii şi-au dat seama de importanţa politică a menţinerii unei superiorităţi rituale. În consecinţă, sadgopii locali au organizat o întrunire de castă şi au decis că vor participa la nuntă numai dacă mâncarea va fi pregătită de un bucătar brahman şi dacă cei din casta bagdiilor vor face o donaţie trezoreriei locale, pentru privilegiul de a-i avea pe sadgopi printre invitaţi. Aceste condiţii au fost acceptate de Khudi şi de bagdii. Astfel, sadgopii au participat pentru prima dată la o nuntă bagdiană, contribuind la îmbunătăţirea statutului bagdiilor şi în acelaşi timp folosindu-se de ritual pentru a-şi reafirma propria superioritate de castă.

În ambele cazuri, schimbările ce au avut loc în sistemul politico-economic de ansamblu au oferit unei caste de rang inferior şansa de a-şi îmbunătăţi statutul economic. Ei au profitat de acest câştig econo-

mic şi de circumstanţele politice naţionale aflate în schimbare şi s-au folosit de ritual pentru a-şi afirma dreptul la un statut superior în comunitate şi la o mai mare autoritate în deciziile comunităţii. Această luptă rituală pentru un statut superior riscă să provoace ostilitatea celor care profită de pe urma menţinerii unui statut inferior al unei caste. Puterea unor grupuri de rang superior depinde de abilitatea lor de a-şi păstra propria poziţie şi superioritate de ritual. Lupta care survine – o combinaţie de elemente economice şi rituale – determină care anume va fi noua constelaţie a relaţiilor de putere.[22]

Bătălia asupra riturilor de trecere

În Occident, unde lupta pentru putere a dus de multe ori la învrăjbirea dintre bisericile tradiţionale, riturile de trecere constituie în mod regulat o arenă a luptei politice. Chiar dacă alte activităţi de bază ale bisericilor au pierdut teren, riturile de tranziţie continuă să-i lege pe oameni de biserică, să le ofere o formă de loialitate naţională sau internaţională, în afara controlului exercitat de către stat. Acolo unde elitele de la conducere percep acest gen de loialitate ca pe un pericol, ei încearcă să substituie statul bisericii, ca sponsor al unor astfel de rituri. În mod similar, acolo unde biserica este serios identificată cu statul, mişcările politice disidente pot încerca să instituie propriile lor forme de rituri de trecere pentru a anula acest fel de sprijin acordat guvernanţilor.

Această teză conţine o judecată asumată: aceea că, în general, oamenii simt nevoia de a participa la anumite rituri în anumite momente de răscruce ale vieţii lor sau a celor apropiaţi lor. Există multe probe în favoarea acestei judecăţi, dată fiind omniprezenţa riturilor funerare, prezenţa aproape universală a riturilor de căsătorie şi frecvenţa cu care o varietate de alte rituri de trecere – precum botezul şi confirmarea adolescenţilor – pot fi reperate în societăţi cu totul diferite, din alte puncte de vedere. Una dintre trăsăturile cele mai evidente ale acestor rituri este faptul că, de regulă, este necesară prezenţa unui specialist din afară. Oamenii nu-şi sunt suficienţi sieşi din punct de vedere ritual.[23]

Popularitatea riturilor religioase de trecere este foarte bine cunoscută în Europa de Est şi ele constituiau în trecut una dintre cele mai puternice legături ale populaţiei cu biserica. În sine, acest lucru era perceput ca un fenomen periculos de către conducerea comunistă, deşi biserica din aceste ţări era în general foarte precaută, nedorind o confruntare directă cu autoritatea statului. Cu toate că guvernele ţărilor est-europene au instituit propriile alternative la riturile religioase de

trecere, biserica a continuat să se folosească de aceste rituri, ca mijloc de influență asupra maselor. În Iugoslavia, de exemplu, numai activiștii de partid evitau căsătoriile religioase, deși în multe regiuni ale țării botezarea copiilor era universală.[24] Diversele republici est-europene încorporate în Uniunea Sovietică, ca de altfel și în cele asiatice din U.R.S.S., care nu aparțineau bisericii ortodoxe ruse, au continuat să practice rituri religioase de trecere ca o formă de identitate pre-sovietică. Riturile serveau la crearea și menținerea unei identități politice care venea în conflict cu ideologia oficială recomandată cetățeanului sovietic.[25]

Oficialitățile sovietice au fost întotdeauna îngrijorate de persistența acestor obiceiuri, iar guvernul a întreprins o serie de campanii menite să-i convingă pe oameni să renunțe la riturile religioase, oferindu-le în schimb alternativa riturilor sponsorizate de stat. Deși aceste încercări au avut un succes limitat, guvernul sovietic a continuat să aloce resurse considerabile efortului de instituire a unui sistem ritual alternativ.

Statul a propus ceremonii elaborate în scopul înlocuirii riturilor funerare și ale celor de botez.[26] Renunțând la poziția inițială prin care se afirmase că nu există necesitatea unui ceremonialism „irațional" într-o societate socialistă, instituirea unei serii de *palate* ale evenimentelor festive a creat ambianța considerată propice desfășurării unor astfel de rituri. În rochii lungi, postate în fața unor mese asemănătoare unor altare, femeile oficiante conduceau aceste rituri. Lângă ele se afla bustul alb al lui Lenin, iar o flacără ardea necontenit în vecinătatea acestuia. Participanții la festivitate erau încurajați să-și aprindă torțele de la eterna făclie, pentru mai multă autoînflăcărare. Muzica adecvată, orgă sau cor, pentru efect, ajuta la crearea atmosferei.

În loc de botez, părinții aveau posibilitatea de a-și duce copiii la un palat de festivități pentru a sărbători înregistrarea ceremonială a nou-născutului. Acolo, în loc de cruce, copilul primea un „nume de stea", care simboliza Revoluția din Octombrie. Apoi oficialul înlănțuia steaua în jurul copilului, adresându-se părinților: „Fie ca această stea să lumineze calea fiului vostru, precum Steaua din Octombrie luminează întreaga lume."

Deși bisericile au reușit să concureze cu succes cu riturile de botezare instituite de statul sovietic și mai ales cu cele funerare, guvernul a avut mai mult succes decât biserica în organizarea căsătoriilor. Și în acest caz, simbolurile tradiționale și cele ale statului sovietic au fost combinate cu mare grijă. La una dintre ceremonii, spre exemplu, oficialul de la altar, lângă bustul lui Lenin, i-a anunțat pe noii căsătoriți că: „V-ați dat mâna unul altuia într-un moment fericit, sub cerul senin

al țării, mamă și al poporului sovietic, condus de partidul leninist pe calea luminoasă a viitorului comunist."[27]

Italia are cel mai mare partid comunist din lume, care nu deține puterea în stat, iar eforturile comuniștilor de a câștiga susținerea populară în dauna bisericii și a partidului creștin-democrat, aliat al bisericii, duce la bătălii aprige asupra riturilor de trecere. Lupta a fost cu atât mai aprigă în anii imediat următori înfrângerii fasciștilor, când biserica a luptat amarnic împotriva încercărilor comuniștilor de a crea un sistem alternativ acestor rituri de trecere. Într-adevăr, cei ce doreau o căsătorie civilă în dauna celei religioase riscau condamnarea, chiar excomunicarea, de către biserică.[28] Atunci când PCI a încercat să substituie catehismul și prima comuniune cu o serie de ritualuri de rit adolescentin, acestea au fost atacate de biserică fără milă. În ultimii ani, isteria s-a mai liniștit, însă lupta pentru influență asupra riturilor de trecere și pentru influență populară în favoarea acelor rituri continuă.

Chiar și în cele mai intens comuniste regiuni ale țării, unde numai o minoritate participă la slujbele de duminică, aproape fiecare intră sau părăsește această lume prin intermediul riturilor de trecere. Acest lucru nu este lipsit de importanță pentru continuitatea dominației bisericești, deoarece monopolul asupra acestui ritual îi determină pe oameni să depindă de biserică. Mai mult chiar, trimițându-și copiii să învețe catehism pentru a putea celebra prima comuniune, părinții anticlericali își iau toate măsurile de prevedere pentru ca copiii lor să recunoască centralismul social al bisericii.

Să luăm în considerare Albora, un cartier compus în mare parte din reprezentanții clasei muncitoare comuniste din Bologna, capitala așa-numitei *centuri roșii* a Italiei.[29] Din nouă mii de locuitori, o mie opt sute aparțin PCI și numai 39 sunt membrii partidului rival Creștin-democrat. În această regiune, biserica oferă principala alternativă organizațională ca opoziție la partidul comunist. Partidul creștin-democrat, în ciuda dominației pe plan național, este considerat un apendice al bisericii.

Și la nivel local, și la cel național, biserica continuă să considere partidul comunist principalul rival în lupta pentru popularitate, iar loialitățile comuniste și catolice sunt considerate reciproc incompatibile. Din contră, poziția oficială a PCI nu vede nici un antagonism între a fi membru de partid și a merge la biserică. Totuși, în ciuda acestei atitudini tradiționale ale PCI, de a face pe placul celor credincioși, nu sunt multe alte gesturi simbolice mai semnificative pentru loialitatea față de partid ca acela de a se opune riturilor religioase de trecere. În Albora, există puțini bărbați care merg la biserică și doar un procentaj infim de femei care se duc în mod regulat. Deși sunt mult mai mulți cei

care participă la slujbele speciale ţinute de Crăciun sau de Paşte, singurul contact regulat pe care majoritatea oamenilor îl au cu biserica este celebrarea riturilor de trecere.[30] Fără un control al bisericii asupra acestor rituri, biserica, preoţii şi oficialii bisericii ar pierde teren substanţial. Doar prin renunţarea la riturile de trecere sponsorizate de biserică, reuşeşte un individ să se rupă decisiv de biserică şi astfel să submineze influenţa populară exercitată de biserică.

Totuşi, încercările comuniştilor de a expropria controlul bisericii asupra riturilor de trecere nu au avut decât un succes limitat. Deşi experimentul botezului comunist are o istorie îndelungată în Italia, începând cu mişcările socialiste din secolul al XIX-lea, nu există în prezent nici o alternativă comunistă a botezului, şi foarte puţini oameni renunţă la botezul religios al copiilor lor. Însă aceştia au o opţiune în ceea ce priveşte ceremonia de căsătorie. În Bologna, ca de altfel şi în alte locuri, un cuplu poate celebra căsătoria în biserică sau la primărie, unde oficiază un funcţionar civil. Această alegere este de multe ori cauza unor tensiuni familiale considerabile, şi se cunosc multe anecdote care relatează felul în care mamele, mătuşile sau bunicile au insistat pentru o căsătorie religioasă, în ciuda voinţei tinerilor.

Activistul comunist poate accentua importanţa politică a riturilor civile, cerându-i unui oficial municipal comunist să conducă ceremonia şi unui alt activist sau oficial al partidului să se adreseze cuplului. În astfel de cazuri, tradiţionala pledoarie religioasă de a avea o bună familie creştină este înlocuită cu pilda de a construi o bună familie socialistă. După un sfert de secol de lupte, deseori aprige, dintre biserică şi PCI, în 1970 numai şapte la sută din toate căsătoriile din Bologna au avut loc în afara bisericii. Însă dominaţia bisericii a început să se clatine în ultimii ani, iar în 1977 proporţia căsătoriilor civile a crescut la 28 de procente în Bologna, o statistică teribilă pentru biserică.[31]

În contrast cu riturile de căsătorie, ritualul funerar nu prezintă o simplă problemă de alegere între biserică şi o formă civilă de sponsorizare, fiindcă în Bologna există o largă varietate de opţiuni; de la funeralii complete, inclusiv confesiune, ultime rituri, înmormântare religioasă şi până la funeralii comuniste, în care simbolismul partidului îl înlocuieşte pe cel al bisericii. Puţini sunt aceia care renunţă în întregime la implicarea bisericii în riturile funerare, chiar dacă şi în aceste cazuri semnele de tensiune sunt evidente. Cazul tipic îl constituie cel al unei femei comuniste, neactiviste, care a murit în Albora în 1972. Fiul ei, de asemenea membru PCI, s-a întâlnit cu preotul parohiei pentru a pune la punct detaliile procesiunii religioase, a felului în care sicriul va fi dus de acasă la biserică, unde urma să aibă loc slujba funerară. Deşi conducătorii partidului au mers în urma coloanei

conduse de preoţi, ei nu au intrat în biserică, ci au aşteptat afară până ce s-a terminat slujba.

Pentru a se adapta funerariilor comuniste, carul funebru al oraşului, care satisface de altfel toate gusturile, are o cruce de argint demontabilă, pe acoperiş. Deşi funerariile comuniste sunt aproape identice, în formă, cu cele religioase, simbolurile bisericii sunt înlocuite, asemenea crucii carului mortuar. Tovarăşii poartă steaguri de un roşu aprins, pe care sunt înscrise numele secţiei de partid a decedatului şi acelea ale secţiilor învecinate. Spre finalul procesiunii se formează un pasaj de steaguri, prin care trece carul mortuar. Un oficial local al partidului rosteşte o cuvântare care, în loc să laude virtuţile creştine ale decedatului, îi mulţumeşte pentru că s-a dedicat cauzei comuniste. Ca ultim omagiu, tovarăşul îşi declară asentimentul faţă de lupta partidului, în timp ce coşciugul este coborât în groapă.

Într-adevăr, obiceiul de a transforma funeraliile cuiva în câştig politic are un trecut considerabil în Italia. Manipularea funeraliilor lui Cezar de către Marc Antoniu a provocat mari rebeliuni şi acestea au pus pe fugă factiunea înfricoşată a lui Brutus.[32] Chiar şi în secolul al XX-lea, suferinţa pe patul de moarte şi riturile funerare au fost manipulate de diferiţi capi politici. Sub Mussolini, riturile de fidelitate faţă de regim erau monitorizate îndeaproape, iar riturile de adeziune distinse prin entuziasm erau răsplătite prin anunţuri publice. În anii '30 presa raporta cu deosebită mândrie despre dovezile de loialitate ale unui număr tot mai mare de fascişti care insistau să fie îngropaţi în cămăşile negre. Italienii au fost informaţi şi despre cazul unei femei sărace, în vârstă de 30 de ani, mamă a trei copii mici, care de abia îşi mai trăgea sufletul pe patul de spital în 1934. Înconjurată de familia sa, în prezenţa inspectorului spitalului, şi-a concentrat toată forţa care îi rămăsese, pentru un ultim gest de semnificaţie politică. Cu multă greutate a ridicat mâna în semn de salut fascist şi a strigat: „Viva il Duce! Viva l'Italia!" În acel moment de tristeţe, ea era mai puţin motivată de devoţiunea pentru fascism, cât de speranţa că modul de loialitate rituală fascistă în care murise îi va determina pe fascişti să aibă grijă de copiii ei. Ritul a constituit testamentul nescris al celui sărac.[33]

Este foarte posibil ca un ţăran italian să fi avut în cap acelaşi gen de avantaje atunci când a lăsat un testament prin care îşi obliga familia ca la vremea înmormântării să-l îmbrace în cămaşa lui neagră, de fascist. Nu concepea să purceadă în mormânt decât ca fascist. Dacă faptul că scrisese un astfel de testament i-a adus vreun avantaj politic, nu se ştie. Cert este că omul a supravieţuit fascismului şi, o dată cu schimbarea de direcţie a vânturilor politice, spre sfârşitul războiului, a intrat în partidul comunist. Luând în considerare schimbările dramatice

petrecute în societatea italiană în decursul acelor ani, e uşor de înţeles cum omul a uitat cu desăvârşire dorinţa exprimată în testament. Când a murit, bătrân şi mândru membru al partidului comunist, rudele, spre oroarea lor, au fost înştiinţate de dorinţa legală a acestuia de a fi înmormântat în cămaşă neagră. Având consimţământul lui postum, fără îndoială, rudele au refuzat să-i satisfacă instrucţiunile funerare.[34]

Ritualurile de protest în masă şi lupta pentru putere

În lupta pentru putere, mitingurile constituie unul dintre mijloacele cele mai eficiente de a demonstra sprijinul popular. Astfel de demonstraţii sunt eficace datorită faptului că evidenţiază capacitatea politică a grupului şi pentru faptul că ajută la crearea unor imagini de impact despre natura şi scopurile propuse de grup. În afara importanţei actului de comunicare directă cu publicul şi cu forţele oponente, aceste rituri de masă au un efect considerabil asupra participanţilor, reîntărind identificarea cu grupul din care fac parte şi amplificând opoziţia lor faţă de adversari, prezenţi întotdeauna în demonstraţii în mod simbolic. Aceste demonstraţii de masă se impun prin manipularea atentă a simbolurilor în combinaţie cu impactul emoţional rezultat de convocarea atâtor oameni în numele unei cauze comune.

Dată fiind valoarea politică a acestor rituri, nu este deloc surprinzător faptul că deseori oponenţii încearcă să contracareze efectul potenţial prin confruntări directe. Acest lucru se poate observa în mod curent în Statele Unite, unde, de exemplu, demonstraţiile antirăzboinice de la sfârşitul anilor '60 au fost în mod frecvent întâmpinate de demonstraţii pro-război, fiecare tabără expunându-şi propriile simboluri sacre (deseori acelaşi simbol, steagul american). Oponenţii încearcă să dezamorseze impactul riturilor adversarilor, să le diminueze forţa imaginii şi să submineze simbolismul mesajului trimis marelui public.

În mod similar, riturile sponsorizate de guvern oferă şansa unei scene de mare importanţă simbolică, propice riturilor de opoziţie. Atunci când o mie de soldaţi germani au depus jurământul de loialitate faţă de statul vest-german, cu ocazia ceremoniei de comemorare a celei de-a douăzeci şi cincea aniversări a NATO, şapte mii de demonstranţi au protestat cu vehemenţă şi agresivitate.[35] Tot aşa, atunci când preşedintele Statelor Unite a organizat o recepţie ceremonială pentru regina Angliei, în 1983, o mare varietate de protestatari – de la americani ce condamnau politica economică a preşedintelui şi până la irlandezi care protestau împotriva rolului jucat de Marea Britanie în Irlanda de Nord – au pus la cale o demonstraţie de masă.[36] Aceasta nu era numai o

încercare de a profita de pe urma unui eveniment care urma să primească o atenţie deosebită din partea mass-media, dar şi un efort de diminuare a eficacităţii simbolice a unei tabere prin acţiunea simbolică a alteia. Irlandezii pot oricând să demonstreze în Statele Unite, însă organizarea unei demonstraţii cot la cot cu cea a regalităţii britanice face posibilă comunicarea unui mesaj politic mult mai direct şi mai potent din punct de vedere simbolic.

Scena unde se desfăşoară un rit al maselor are, într-adevăr, o importanţă crucială asupra impactului acestuia. Aşa cum observă Berger, demonstraţiile de masă, în general, nu sunt organizate în locuri strategice, precum gările, cazărmile, posturile de radio sau aeroporturile, ci mai degrabă în centre simbolice. „O demonstraţie de masă," scrie el, „poate fi interpretată ca o capturare simbolică a unui oraş sau a unei capitale." De aceea demonstranţii din Washington preferă monumentele dedicate lui Lincoln şi Washington şi nu statul major al armatei sau sediul FBI-ului.[37] Cu toate că demonstranţii nu au puterea de a cuceri un oraş sau o ţară, ei transformă strada într-o scenă provizorie, pentru a putea dramatiza forma de putere pe care încă nu o deţin.„[38]

Când o persoană îşi exprimă sentimentele antiguvernamentale într-un bar sau stadion şi este bătută măr de către patrioţi înrăiţi, episodul nu are un impact foarte mare. Însă dacă aceeaşi persoană este asaltată pentru exprimarea aceloraşi opinii cu ocazia unei demonstraţii de masă, evenimentul declanşează grave repercusiuni politice, în general în beneficiul forţelor opozante, subminând puterea guvernului. Lupta dintre forţele politice este extrem de abstractă şi de îndepărtată de experienţa de zi cu zi a majorităţii oamenilor. Una dintre modalităţile prin care poate deveni palpabilă este prin intermediul demonstraţiilor de masă şi a dramatizării simbolice a conflictului. Un individ poate identifica atunci principii politice abstracte cu oameni în carne şi oase şi poate identifica o poziţie politică cu simboluri tangibile. Imaginea unor oameni care mărşăluiesc în mod paşnic, în timp ce aceste simboluri sunt atacate de poliţie cu brutalitate, poate avea un efect extrem de puternic asupra privitorilor.

În 1905, de exemplu, mulţimea s-a strâns în Petersburg pentru a-i înmâna ţarului o petiţie. Forţele ţariste au tras în ei, ceea ce a contribuit la precipitarea revoltei populare.[39] În ianuarie 1972, Asociaţia Drepturilor Sociale din Irlanda de Nord a organizat un marş de protest nonviolent, deşi ilegal, prin Derry. Când trupe de paraşutişti britanici au deschis focul, omorând treisprezece demonstranţi neînarmaţi, o covârşitoare reacţie politică a zguduit toată Irlanda. „Duminica Sângeroasă," cum avea să fie supranumit evenimentul, a devenit un

catalizator major în înlocuirea guvernului nord-irlandez, dominat în majoritate de protestanți, cu unul exclusiv britanic.[40]

Membrii guvernului cunosc cu exactitate care este potențialul acestor rituri de masă și nu ignoră pericolul de a putea cădea în capcana întinsă de oponenți. Când oficialitățile americane și germane puneau la punct detaliile vizitei președintelui Reagan la cimitirul Bitburg și la lagărul de concentrare Bergen-Belsen au aflat că protestatari evrei planificaseră să apară în lagăr îmbrăcați în uniformele în dungi specifice deținuților din lagăr. Autoritățile nu puteau permite sub nici o formă ca propria lor reprezentație rituală din lagăr să fie subminată de acest contrarit, însă le era teamă că demonstranții vor rezista polițiștilor care vor încerca să-i țină în afara perimetrului cu pricina. Posibilitatea ca imaginile presei și televiziunii să înfățișeze ofițeri în uniforme germane atacând sau deținând evrei îmbrăcați în relicvele lagărului de concentrare a cauzat tot mai multe dureri de cap pe măsură ce data stabilită se apropia.[41] Însă, spre consternarea protestatarilor, autoritățile germane au reușit să-i țină pe demonstranți la o distanță apreciabilă de ceremonia oficială și de marea de aparate de fotografiat.

Organizarea demonstrațiilor de protest impune din partea grupurilor de opoziție o atenție specială prezentării unei constelații adecvate de simboluri. Simbolurile eronate pot sabota impactul ritului. Organizatorii demonstrațiilor antirăzboinice din Statele Unite pe timpul războiului din Vietnam, de exemplu, se aflau într-un conflict permanent cu grupurile ce vroiau să recurgă la simboluri care ar fi putut să estompeze efectul simbolic al ritului. Steagurile nord-vietnameze au fost interzise, iar arderea steagurilor americane a fost deseori anihilată chiar de către organizatorii protestului.

Am deschis acest capitol cu descrierea unei astfel de demonstrații, arderea ordinelor de încorporare care a avut loc în Central Park. Acest rit ilustrează cum poate fi declanșat un ritual și care este scopul urmărit. Așa cum o definește celălalt exemplu, simbolismul arderii unui obiect, ca reprezentare a adversarului, are o istorie îndelungată. Același simbolism a fost uzitat și de preoții catolici ai Inchiziției, de Luther și Reformă, de revoluționarii americani în lupta pentru independență, de către naziștii care căutau să discrediteze cărțile scrise de către evrei și socialiști și de către demonstranții din lumea a treia în protestul lor împotriva imperialismului american. Însă simbolismul incinerării este atât de potent și de universal, încât nu poate fi compromis de asocierea cu trecutul sau cu unele cauze discreditate. Renaște mereu, sub noi forme, prin riturile de protest.

Arderea ordinelor de încorporare nu era doar o modalitate oarecare la care putea recurge o persoană pentru a dramatiza o atitudine

politică. În acelaşi timp, ritul oferea oportunitatea unificării tuturor oponenţilor împotriva politicii guvernamentale de pe întreg teritoriu al Statelor Unite, în absenţa unei structuri organizatorice bine dezvoltate. De exemplu, câteva luni după demonstraţiile antirăzboinice din New York, a avut loc „Ziua Rezistenţei." În aceeaşi zi – importanţa simbolică a simultaneităţii este semnificativă – oamenii s-au strâns în multe oraşe americane pentru a pune în scenă aceleaşi rituri ale arderii ordinului de încorporare. În fiecare oraş, ca o continuare a unui miting unde fuseseră strânse toate ordinele de încorporare ale participanţilor, demonstranţii mărşăluiau până la oficiul de recrutare local şi îşi predau ordinele oficialilor. În unele oraşe, ordinele au fost arse, aşa cum s-a întâmplat în Boston, unde 76 de protestatari au urcat până la altarul bisericii unitariene din Arlington Street şi au aprins ordinele de la flacăra sfântă. Alţi 214 tineri au predat ordinele celor trei clerici care se aflau acolo ca reprezentanţi ai celor trei credinţe majore.[42]

Riturile ordinelor de încorporare deveniseră de acum obişnuite, iar datele celebrării erau anunţate cu mult înainte. Alte rituri de protest sunt mult mai spontane. După un an de la marşul de protest din Central Park a avut loc Convenţia partidului democratic din 1968. Acolo, în Chicago, riturile minuţios coregrafiate ale solidarităţii de partid au fost serios subminate de contrariturile organizate de protestatarii împotriva războiului, care se aflau în afara clădirii. Însă unul dintre momentele care au avut loc în incinta clădirii a fost la fel de emoţionant, chiar dacă mai puţin dramatic. După ore de dezbateri, articolul antirăzboi propus pentru platforma partidului a fost respins de voturile participanţilor; când s-a anunţat rezultatul, victoria simbolică fiindu-le negată, delegaţii protestatari şi-au pus banderole negre şi au început să cânte „Vom ieşi învingători."[43]

În faţa eşecului, aceste rituri au reuşit să menţină un moral ridicat pentru grupul protestatar, legitimându-se propria cauză şi în acelaşi timp infirmând-o pe aceea a protagoniştilor. De asemenea, riturile sunt importante pentru că îi leagă pe participanţi de o tradiţie de protest mai îndelungată, legitimitatea protestelor de odinioară fiind împrumutată celor recente. Majoritatea delegaţilor care intonau „Vom ieşi învingători" îşi aminteau desigur – chiar dacă numai în subconştient – de un alt rit, care fusese celebrat în urmă cu cinci ani, lângă monumentul dedicat lui Lincoln din Washington, D.C. Acolo, mii de demonstranţi pentru drepturi sociale cântaseră acelaşi „Vom ieşi învingători," legănându-se în acordurilor cântecului, clipe înainte ca Martin Luther King să-şi înceapă faimosul discurs, „Am un vis..."[44] Expropriind acest simbol pentru ritul lor, într-un context politic diferit, protestatarii şi-au impus propria imagine şi au propus altora o anume interpretare a iniţiativei lor.

În condiții favorabile și prin manipularea abilă a simbolurilor, riturile de protest în masă pot avea consecințe politice extraordinare. Acesta a fost și cazul demonstrațiilor studențești din 1973, care în cele din urmă au dus la căderea guvernului thailandez. Timp de decenii, s-a apelat la patru simboluri fundamentale pentru a legitima guvernul: națiunea, religia (budistă), monarhul și constituția. Nu numai că în cei cincizeci de ani care au urmat, fiecare guvern și-a afirmat legitimitatea prin identificarea cu aceste simboluri, dar pentru toate modificările importante survenite în conducerea guvernului, sau a unei organizații guvernamentale, s-a apelat la acestea.

Demonstrațiile au dus la răsturnarea guvernului, fiindcă protestatarii au reușit să se identifice cu aceste simboluri sacre. Studenții au cântat imnuri de loialitate națională și au demonstrat cu steagul național. Fotografii ale regelui și reginei erau frecvent expuse, iar o statuie a lui Buddha a fost plasată într-o poziție centrală a demonstrației. Studenții au reușit, prin manipularea acestor simboluri, să creeze publicului impresia că ei sunt adevărații campioni ai celor mai sacre principii ale ordinii politice thailandeze, în același timp reușind să submineze încercările guvernului de a-i identifica pe protestatari cu diverse simboluri defăimătoare (precum „comuniști subversivi").[45]

Riturile de masă sponsorizate de grupuri nonguvernamentale pot avea scopuri reacționare, ca de altfel și scopuri revoluționare. Unul dintre consecințele acestor rituri este acela de a perpetua conflictul, prin reenergizarea periodică a loialităților de sectă. Irlanda de Nord are o lungă tradiție în această privință, cu protestanții Orangemen care demonstrează pe străzi, etalând simboluri sacre, pentru a reaminti rezidenților de rit catolic de dominația protestanților și pentru a reînvigora șovinismul protestant, cu ajutorul acestor activități de mare încărcătură emoțională.

Certurile violente dintre liderii Orangemen și oficialitățile guvernamentale din vara anului 1985 sunt simptomatice pentru acest gen de ritual. La fel ca și în anii precedenți, protestanții se pregăteau pentru riturile anuale ce comemorau victoria regelui Wilhelm de Orania în bătălia de la Boyne, din 1690, care făcuse posibil controlul britanic în Irlanda. Însă autoritățile britanice, făcând apel la o lege care interzicea paradele ce aveau potențialul de a declanșa violență, le-au interzis Orangemenilor să mărșăluiască prin cartierul preponderent romano-catolic din Ulster. În trecut, când demonstranții trecuseră pe străzile populate de catolici, fuseseră distruse case și mulți oameni fuseseră împușcați. Mulți catolici mai degrabă ar fi părăsit orașul decât să aibă de-a face cu demonstranții, care, îmbrăcați în portocaliu, cu șepci de popicari, fluturau steagul britanic și vopseau trotuarele în roșu, alb și albastru, dând foc efigiilor trădătorului

Bundy. Consemnând o tradiţie veche de o sută cincizeci de ani, în parcurgerea aceleiaşi rute, Orangemenii au ameninţat cu violenţa, dacă restricţia de a evita districtul catolic nu urma să fie ridicată, însă, din cauza trupelor britanice ce au ocupat acel sector, participanţii la marş au fost obligaţi, în cele din urmă, să-şi schimbe ruta.[46] Totuşi, riturile protestante au rămas la fel de eficace din punct de vedere politic, indiferent dacă nu s-a tras nici un foc şi nu a fost distrusă nici o casă. Lupta dintre protestanţii şi catolicii din Irlanda de Nord, ca de altfel şi alte lupte politice, continuă să se dea atât prin intermediul ritualului, cât şi prin alte mijloace.

7. CONFLICT ŞI CRIZĂ

Pentru antropologi este notoriu cazul celei mai beligerante societăţi din lume, a indienilor Yanomamo din Venezuela şi Brazilia, care luptă pentru supravieţuire într-un climat de conflict neîntrerupt. Raidurile dintre satele acestora sunt frecvente. Rănile infectate, primite în urma luptelor, constituie una dintre cauzele comune ale mortalităţii printre bărbaţi, în timp ce femeile trăiesc sub teroarea constantă a posibilităţii de a fi răpite. Pentru a se apăra, cei din Yanomamo sunt permanent interesaţi în alianţe intercomunitare.

Pentru a perfecta o alianţă, un sat Yanomamo organizează un festin, la care îi invită pe membrii unui alt sat sau chiar două sate. Satul care acceptă invitaţia se obligă să se revanşeze cu propriul festin. Oaspeţii trebuie să petreacă câteva zile în satul-gazdă şi să participe la o serie de rituri. În acest timp se creează legături de solidaritate, care unesc cele două sate într-o alianţă politică.

Însă invitaţiile la festinuri nu pun capăt suspiciunilor reciproce şi ostilităţilor atât de caracteristice vieţii politice din Yanomamo. Însuşi faptul că satul-gazdă trebuie să hrănească un mare număr de oaspeţi de-a lungul zilelor cât durează festinul – toţi bărbaţii, femeile şi copiii satelor invitate – poate declanşa un conflict. Gazdele îi acuză pe oaspeţi de lăcomie şi de furturi de alimente, iar oaspeţii ripostează, acuzându-şi gazdele de zgârcenie.

Pregătirile de ultimă oră în vederea festinului le găsesc pe gazde într-o activitate frenetică. Femeile se vopsesc cu un pigment roşu, apoi îşi lipesc pene pe tot corpul. După ce proclamă cantităţi uriaşe de alimente pentru a-şi hrăni oaspeţii, bărbaţii se pregătesc în vederea acestui eveniment suflându-şi pe nas unul altuia, printr-un tub lung, un drog halucinogen. În curând sosesc vizitatorii, doi câte doi, corpurile lor fiind vopsite şi părul împodobit cu pene albe. Aceştia se prind într-un dans în luminişul

satului, în strigătele aprobatoare ale gazdelor. Fiecare dansator îşi face apariţia printr-un strigăt prelung, se răsuceşte, bate pasul pe loc, se avântă câţiva paşi înainte, apoi repetă combinaţia. El este înarmat şi din când în când îşi îndreaptă armele spre gazde, iar pe faţă i se citeşte o expresie fioroasă. După aceea toţi bărbaţii gazdelor se strâng într-un grup, fiecare ţintuit locului, cu sulița îndreptată spre cer şi toţi îşi umflă piepturile într-un gest de bravadă finală.

Cu toate că aceste festinuri sunt menite să ducă la încheierea unei alianţe, tensiunea mereu prezentă dă naştere la obişnuitele încăierări dintre gazde şi oaspeţi. Antropologul Napoleon Chagnon, care a petrecut mulţi ani printre indienii Yanomamo, descrie felul în care un astfel de ritual a contribuit la escaladarea violenţei. După o zi de schimburi de comentarii insultătoare, ca de altfel şi de hrană şi daruri, oaspeţii s-au reîntors în tabăra din satul-gazdă, după căderea nopţii, urlând şi hăulind, înarmaţi cu topoare, ciomege, arcuri şi săgeţi. Dând ocol aşezării, cu armele ridicate ameninţător, s-au strâns din nou în luminişul satului. Acolo au fost înconjuraţi de către gazde, mulţimea fierbând şi agitându-se cu o frenezie nebună.

Două pâlcuri de bărbaţi agitaţi şi fioroşi, alcătuite din membrii gazdelor şi ai oaspeţilor, s-au separat de restul mulţimii. Ca la comandă, doi bărbaţi, câte unul din fiecare pâlc, făcură un pas înainte, pentru a începe lupta rituală. Cu picioarele larg depărtate şi pieptul scos în afară, primul combatant l-a provocat pe celălalt să-l lovească. Folosindu-şi braţul să măsoare distanţa dintre el şi pieptul instigatorului, oponentul şi-a pregătit pe îndelete lovitura, opintindu-se pentru a-şi pune în ea toată forţa. Pumnul lui lovi pieptul celuilalt, descumpănindu-l. O pată roşie se umflă imediat pe pieptul instigatorului, care scutură din cap într-un efort disperat de a-şi menţine echilibrul. Dacă ar fi căzut, ar fi fost considerat înfrânt, iar grupul oponentului ar fi izbucnit într-un hăulit sălbatic. Însă acum era rândul instigatorului; pentru fiecare lovitură a oponentului, era îndreptăţit să-i răspundă cu una proprie.

După trei ore de pedeapsă mutuală, haotică, atmosfera s-a încins până la punctul la care un grup l-a provocat pe celălalt să treacă la lovituri din laterală. Procedura loviturilor laterale era asemănătoare, însă acum fiecare combatant îşi expunea partea laterală a corpului ca ţintă pentru loviturile adversarului, nu pieptul, întinzându-şi în mod exagerat mâna la spate, pentru a-i oferi adversarului o ţintă mai bună. Adversarul a încercat să-l lovească pe instigator cât a putut de tare între coaste şi coapsă. Atunci când, doar după câteva minute în această nouă fază a ostilităţilor, campionul unui grup a leşinat, camarazii lui s-au înfuriat. Turbaţi de mânie, oaspeţii au început să ameninţe gaz-

dele cu topoarele, care, drept răspuns, şi-au scos la iveală arcurile şi au început să-şi ungă săgeţile cu otravă, în mod demonstrativ. Ostilităţile păreau a fi scăpat de sub control, când căpetenia oaspeţilor le-a întors spatele, conducându-şi grupul afară din sat. Scopurile politice ale festinului eşuaseră, însă o potenţială baie de sânge fusese evitată.[1]

Sunt oare oamenii ca păsările? Ritualizarea conflictului

În viziunea tradiţională funcţionalistă, riturile, care par să conteste puterea politică, sunt un mod consecvent interpretate ca o formă de perpetuare a armoniei sistemului. Din această perspectivă riturile în cauză sunt asemuite unei supape de siguranţă care îngăduie opoziţiei politice să fie disipate, fără consecinţe nefaste, păstrând-se intacte sistemul şi liderii acestuia.

Unul dintre fundamentele ştiinţifice ale unei astfel de interpretări a ritualului derivă din munca de cercetare a etologilor, care dau o mare importanţă atitudinilor stilizate – denumite deseori ritualuri – adoptate de anumite animale în situaţii conflictuale. Într-adevăr, Huxley susţine că „marea majoritate a clişeelor comportamentale ale animalelor au fost supuse unui proces de ritualizare."[2] Recursul la ritual ca mijloc de menţinere a conflictului la un nivel tolerabil a fost remarcat atât de etologi, cât şi de etnologi. Asemeni antropologilor, aceştia definesc ritualul ca pe o acţiune simbolică standardizată şi repetitivă. Spre deosebire de analiştii comportamentului uman, etologii consideră simbolurile ca parte componentă a „structurii de bază a organismului, şi nu ca produs al învăţării culturale."

Însă principiul de bază este valabil atât pentru fiinţele umane, cât şi pentru animale: dată fiind inevitabilitatea competiţiei dintre specii diferite pentru supravieţuire, ca acestea să reuşească este important – în special pentru speciile superioare – să existe un mecanism de prevenire a conflictului care în mod normal duce la violenţă. Acest mecanism, un agregat comportamental la care recurg multe animale pentru evitarea agresiunii fizice în situaţii conflictuale, este ceea ce etologii denumesc *ritualizare.*

Konrad Lorenz, autorul unora dintre cele mai cunoscute studii despre riturile animale, susţine că acele specii care au dezvoltat mijloace rituale de controlare a conflictelor cu alte specii şi-au creat un avantaj competitiv asupra acelora care nu deţin un astfel de mecanism de control.[3] La fel ca speciile înrudite, fiinţele umane trebuie să fi resimţit o presiune evolutivă similară pentru a fi nevoite să recurgă la mijloace ritualizate de evitare a conflictului. Astfel, în scrierile sale privitoare la recursul la ritualizare în scopul obţinerii unei comunicări neechivoce, Lorenz adaptează acest model la comportamentul uman:

„Toate mijloacele care asigură comunicarea neechivocă sunt folosite identic unei manifestări de ritualizare filogenetică. Mimica exagerată, repetiția redundantă și intensitatea caracteristică se evidențiază în majoritatea ceremoniilor umane. Accelerarea «măsurată», frecvența și amplitudinea constituie simptomele care caracterizează, în mod special, comportamentul ceremonial uman. Decanii își fac apariția în aula universității cu pași măsurați; tonul și ritmul cântului preoților catolici din timpul slujbei este dictat de reguli liturgice. Explozia de formă și culoare care însoțește ceremonialul uman, toată pompa și spectaculozitatea, sunt perfectate de-a lungul istoriei culturii în scopul atingerii acelorași obiective și de-a lungul unui traseu uimitor de asemănător celor percepute în ritualizarea filogenetică."[4]

Paralelele dintre ritualul uman și ceea ce etologii numesc ritualizare animală sunt, fără îndoială, fascinante și trebuie cercetate cu seriozitate. Însă dacă analizăm cazul lui Lorenz ne dăm seama de pericolul de a interpreta ritualul uman ca pe o simplă formă de comportament stilizat al altor ființe subumane. Ceea ce este tipic simbolurilor umane nu este în nici un caz lipsa de ambiguitate, ci faptul că acestea au conotații diferite pentru diferiți oameni, ba mai mult, pot avea conotații diferite, uneori antagoniste, pentru aceeași persoană. Semnificația procesiunii începutului de an școlar pentru un profesor, care este nevoit să participe din cauza obligațiilor sociale, pentru mama bucuroasă a unui student sau pentru un simplu trecător, este total diferită.[5]

Departe de a servi doar devierii de impulsuri ostile într-o direcție nepericuloasă, ritualul uman servește mobilizării oamenilor pentru război și violență, în situații în care în mod obișnuit nu ar avea nici un motiv să fie agresivi. Desigur, unul dintre aspectele cele mai șocante și în același timp cele mai comune războaielor umane, este faptul că oamenii trebuie să etaleze însemnele simbolice ale taberei din care fac parte, pentru ca toți participanții să știe pe cine să omoare sau pe cine să protejeze. Aceste simboluri de decorație corporală sunt suplimentate de o serie de alte simboluri și rituri asociate, care servesc și pentru demarcarea taberei din care fac parte combatanții, și pentru motivația necesară voinței de a ucide.[6]

Prin urmare, modelul animal este inadecvat înțelegerii felului în care este folosit ritualul în scopuri politice. Există, totuși, multe circumstanțe în care ritualurile reușesc să devieze tensiunile politice într-o direcție relativ lipsită de pericol. Însă este necesar să examinăm fiecare varietate de ritual politic pentru a ne da seama care sunt consecințele specifice.

Am menționat deja că brazilienii, ca de altfel multe alte popoare din întreaga lume, consideră întâlnirile internaționale de fotbal ca pe o bătălie

dintre ei şi alte popoare, iar în acest fel ei se debarasează de prejudecăţi naţionaliste şi de ura împotriva altor popoare. Această manipulare a sportului de echipă drept formă simbolică de conflagraţie internaţională este instituţionalizată prin jocurile olimpice care au loc la fiecare patru an şi care aţâţă o ţară împotriva alteia. Indiile de Vest constituie un exemplu similar. Acolo, meciurile de cricket ce opun echipele din Indiile de Vest celor britanice oferă claselor inferioare a vest-indienilor oportunitatea de a se lupta cu opresorii lor tradiţionali. Însuşi jocul de cricket simbolizează dominaţia clasei superioare britanice, iar a reuşi să-i învingi pe britanici la jocul inventat de aceştia se traduce în posibilitatea eliberării de opresori, în mod simbolic. Însă de multe ori se ignoră faptul că o înfrângere la echipa adversă, în acest caz cea britanică, poate declanşa explozia unor emoţii inhibate în prealabil. Acelaşi rit care serveşte disipării ostilităţilor politice poate să le şi reactiveze.[7]

Din momentul în care au apărut ostilităţile dintre grupuri, au fost create şi ritualurile care să le exprime. Aceste rituri îmbracă forme diferite de manifestare în lume, reuşind uneori să limiteze agresiunea fizică, însă deseori contribuie la menţinerea tensiunilor. Şi oportunităţile, în care aceste rituri pot apărea, sunt foarte diverse. Multe rituri de acest gen recurg la forme simbolice de beligeranţă intergrupală. Acestea pot fi clasificate în forme de ritual ce mimează lupta dintre clanuri rivale, sau lupta dintre grupuri de vârstă rivale ale unei societăţi, şi cele care mimează lupta dintre triburile rivale.[8] Într-adevăr, în multe părţi ale lumii, războiul în sine este foarte ritualizat, prin existenţa unui loc permanent, special desemnat drept câmp de operaţiuni, a decoraţiilor corporale specifice, a cântecelor şi insultelor verbale specifice, prin existenţa unor reguli precise privitoare la comportamentul din timpul luptei. În multe cazuri, de îndată ce un individ este grav rănit, ostilităţile încetează, ceea ce marchează începutul unui ritual *post bellum*.[9]

Nu toate ritualurile care reglementează tensiunile intergrupale presupun participarea ambelor grupări. Multe rituri sunt organizate doar de o singură tabără; astfel de rituri desemnează inamicul, proferând inferioritatea lor morală, în timp ce glorifică grupul participanţilor la ritual. Aceste rituri perpetuează antagonismele politice, ceea ce nu înseamnă că le exacerbează în mod automat, până la limita inevitabilităţii ostilităţilor. În Veneţia renascentistă, de exemplu, unele ocazii la care se recurgea cel mai frecvent, în vederea organizării festivalurilor publice, erau comemorările victoriilor din războaiele trecute. Prin intermediul acestor celebrări, veneţienii îşi defineau oponenţii, asociaţi în mod regulat cu o serie de simboluri depreciatoare, şi în acelaşi timp erau trâmbiţate virtuţile propriei lor orânduiri.[10]

Doar în cazurile în care ritualurile duc în mod inevitabil la violenţă, în loc să redirecţioneze ostilităţile într-o arenă simbolică, deli-

mitările modelului de ritualizare de tip animal devin foarte evidente. Cazul nord-irlandezilor este unul clasic, însă cu nimic inedit. Încă de la declanşarea conflictului dintre catolici şi protestanţi în Europa, ritualul a generat violenţă. Natalie Davis, spre exemplu, descrie celebrările ce aveau loc în mod regulat cu ocazia zilei de Corpus Christi în Franţa secolului al XVI-lea, şi care culminau cu procesiuni publice. Catolicii, cei care locuiau de-a lungul rutei, celebrau evenimentul prin decoraţii somptuoase, agăţate la ferestrele lor; în contrast, casele protestanţilor rămâneau suspect de golaşe atunci când participanţii mărşăluiau, cu stindarde şi cruci, pe lângă reşedinţele acestora.

Bătălia simbolică, ritul jucând un rol de catalizator, dădea naştere deseori la violenţă, aşa cum s-a întâmplat în Lyon în 1561 când catolicii i-au măcelărit pe protestanţi. Cu ocazia procesiunii organizate de protestanţi, participanţii la marşuri erau deseori atacaţi cu pietre şi, pentru a se proteja, erau uneori înarmaţi. Alteori, protestanţii erau atât de furioşi, din cauza cântecelor, dansurile şi costumelor catolicilor participanţi la riturile comunitare, încât ei erau aceia care îi atacau pe celebranţi. Într-adevăr, departe de a facilita o coexistenţă paşnică, susţine Davis, aceste rituri serveau la „dezumanizarea" opoziţiei. Încurajând ura, ele au devenit „rituri ale violenţei."[11]

Ritualul ca supapă de siguranţă

Deşi în realitate riturile incită conflictele politice şi ostilităţile intragrupale, aceasta nu este singura lor funcţionalitate. În realitate, ritualul poate acţiona ca o supapă necesară dezamorsării presiunilor politice. Felul în care este posibil acest lucru este ilustrat de exemplele următoare.

Voi începe cu unul exotic. În satul indian Kinsman Garhi, are loc în fiecare an un mare festival, Festivalul Dragostei. McKim Marriott, un antropolog aflat în sat pentru cercetare în teren, nu a văzut decât haos atunci când a participat pentru prima oară la festival. I-a făcut impresia unei răzmeriţe. Însă, pe măsură ce s-a familiarizat cu viaţa satului, Marriott şi-a dat seama că dincolo de aparenta debandadă, avea loc o răsturnare a multora dintre normele culturale care guvernau viaţa socială de zi cu zi. Bărbaţii bogaţi ai unei caste superioare zâmbeau îngăduitori la femeile care le biciuiau coapsele. Femeile interesate în administrarea acestei pedepse erau nevestele celor dintr-o castă inferioară, angajaţii victimei. Un băiat aparţinând castei superioare, bătăuş faimos, dat fiind faptul că îi teroriza pe tinerii din casta inferioară, călărea, cu spatele înainte, un măgar, în timp ce şase „bărbaţi

brahmani, la vreo cincizeci de ani, stâlpii comunitarii locale, înaintau şchiopătând, icnind sub loviturile de ciomag ale unui banghin, un tânăr solid, măturătorul latrinelor acestora."[12] Şi în alte rituri asemănătoare, din întreaga lume, nevoiaşii fac schimb de locuri cu cei puternici, într-o zi special aleasă; visul dickensian devine o realitate rituală.

Antropologii au considerat aceste rituri de inversare ca pe nişte mecanisme cu ajutorul cărora cel oprimat se poate elibera de agresivitatea şi frustrările acumulate şi, astfel se perpetuează statu-quo-ul. Eva Hunt ne oferă un exemplu definitoriu în favoarea acestei interpretări în studiul ei asupra indienilor mexicani. Acolo unde anumite grupuri se află în conflict, unde nu există nici un mecanism de restructurare a relaţiilor şi unde, totuşi, antagoniştii sunt nevoiţi să continue să convieţuiască, scrie ea, „ritualismul le oferă o formulă de conştientizare a conflictului potenţial, ca de altfel şi un cadru inhibitiv, în care anomia şi entropia se află sub control." Pe scurt, ea trage concluzia că ritualul asigură mijloacele psihologice necesare reducerii anxietăţii, în timp ce conservă „statu-quo-ul structural."[13]

Dar de ce oare sunt cei oprimaţi de acord să fie îmbunaţi de acţiuni rituale care, în ultimă instanţă, nu le îmbunătăţesc soarta? Este uşor de înţeles de ce membrii unei elite sunt dispuşi să participe la astfel de rituri, dar de ce să se lase păcăliţi măturătorii latrinelor lumii? Oprindu-se asupra riturilor politice americane, Murray Edelman susţine că ritualurile prezintă interes pentru mulţi oameni care altfel s-ar simţi neputincioşi în faţa puterii care îi guvernează. Importanţa riturilor este psihologică; ele reduc nivelul de anxietate al oamenilor şi le dau impresia, mult mai sănătoasă, că au totuşi, cât de cât, un control asupra vieţii lor.

Acest argument ne aminteşte de clasica analiză întreprinsă de Malinowski asupra riturilor magice ale celor din Insulele Torbriand. Pentru Malinowski, însuşirea caracteristică a magiei constă în desfăşurarea ritualului într-un context în care cel mai important lucru este obţinerea unui rezultat pozitiv şi unde oamenii nu au nici un fel de control obiectiv asupra evenimentelor. În ciuda acestei neputinţe, ei sunt totuşi nevoia de a face ceva, fiindcă numai atunci se conving că au un fel de control asupra sorţii. În consecinţă, ei recurg la un comportament ritual care să le demonstreze că pot schimba ceva în lumea lor. Astfel inimaginabilul devine imaginabil.[14] În ceea ce priveşte exemplul american, neomalinowskienii susţin că este în interesul psihologic al oamenilor să creadă că au un cuvânt de spus asupra felului în care este implementată politica guvernamentală, deşi în ultimă instanţă influenţa exercitată de aceştia este neglijabilă.[15]

Nu este întotdeauna foarte clar care anume sunt efectele politice ale riturilor, chiar şi a acelora destinate în mod expres modificării

statu-quo-ului politic. Servesc oare demonstraţiile de masă, de exemplu, unui scop ritualizat de ventilare a nemulţumirii populare, care, la fel ca şi riturile de inversare, permit sistemului social-politic să supravieţuiască? Lee, de exemplu, califică marşurile periodice în favoarea păcii, organizate de grupuri pacifiste din Irlanda de Nord, ca pe nişte „exerciţii de alinare a conştiinţei în lumina reconcilierii. Procedeele ritualistice, un pansament eficace, asigură un fel de anestezie socială acelora pe care îi influenţează."[16] Ele nu contribuie cu nimic la obţinerea rezultatului dorit, ci doar îi fac pe oameni să creadă că au întreprins o acţiune folositoare din punct de vedere politic.

Pe lângă faptul că ritualul canalizează opoziţia politică în direcţii care nu ameninţă sistemul, acesta ajută societatea să rezolve o serie de conflicte interpersonale ce ameninţă să dezechilibreze viaţa socială şi să divizeze comunitatea. Într-adevăr, procedurile juridice, de la societăţile cele mai rudimentare şi până la statele-naţiuni moderne, sunt suprariturilizate. Riturile instanţelor de judecată nu sunt cu nimic diferite de cele ale curţilor regale. În ambele cazuri, imaginea sacralităţii, a legitimităţii, este obţinută cu ajutorul ritualului, în timp ce comportamentul agresiv este prompt controlat, iar limitele autorităţii susţinute.

În societăţile la scară redusă, cele care nu se află sub controlul direct al statului. formele de ritual devin extrem de importante în rezolvarea disputelor, deoarece o birocraţie a violenţei (poliţie, armată, închisori) lipseşte cu desăvârşire. În ceea ce îi priveşte pe cei din Ndembu, din vestul Africii, antropologul Victor Tumer a identificat următoarea matrice: „Abundenţa de variante şi frecvenţa cu care reprezentaţiile rituale se desfăşoară în societatea Ndembu sunt, într-un fel, confesiuni ale falimentului eficacităţii mecanismelor seculare de a redresa şi resorbi conflictele care apar în cadrul grupurilor şi între grupurile locale înrudite.[17] După Turner, grupurile locale în Ndembu sunt, prin propria lor natură, continuu devastate de disensiuni. În mod caracteristic, conflictele apar atunci când o persoană suferă o neplăcere, boală sau accident, a cărei vină este imediat atribuită altei persoane. Numai prin sublimarea acestor antagonisme cu mijloace rituale, menite să aplaneze adversitatea, este posibil ca aceste conflicte să fie ţinute sub control. Riturile atestă interesele comune ale oamenilor ca membri Ndembu şi le permite să se raporteze la irascibilitatea şi la sentimentele ostile de o manieră care nu pune în pericol ordinea socială.[18] Pentru a funcţiona pe această linie de conservare a sistemului, riturile nu trebuie să rezolve conflicte, ci doar, pentru a folosi cuvintele lui Gluckman, să „ducă la armistiţii temporare, iar uneori să escamoteze conflictul principal, care îi învrăjbeşte pe adversari."[19]

Acesta este şi unghiul prin care au fost explicate anumite procese juridice ce apar ca foarte ciudate acelora din Occident. Asumându-şi suprema putere de a atribui vina disputelor interpersonale unei instanţe supraumane şi nu indivizilor, ritualul îndeplineşte, în multe societăţi, o funcţie pacificatoare. Manipularea Constituţiei, ca pe o scriptură sfântă, imună influenţei umane, constituie într-adevăr doar una dintre încercările de a atribui prerogativa discernământului unei voinţe existente în afara celei umane. Nici judecătorului şi nici juraţilor nu li se permite să interpreteze în mod automat ceea ce e bine sau rău, ci numai să considere, în concordanţă cu modelul furnizat de riturile judiciare, „probele" şi să permită legilor de drept să determine vinovăţia sau nevinovăţia.[20]

În multe societăţi, problema vinovăţiei sau a inocenţei este abordată prin intermediul unui altfel de mecanism de decizie: procesul prin supliciu. Un tratament extrem de dureros, la limita letală, este administrat celor acuzaţi de crime, în vederea stabilirii vinovăţiei lor. Astfel, vinovăţia acuzatului nu este decisă de către acuzator, ci prin intermediul riturilor. La fel ca şi în instanţele judecătoreşti occidentale, actul verdictului este depersonalizat, iar pedeapsa devine responsabilitatea întregii societăţi şi nu o chestiune de răzbunare personală.

În cazul proceselor prin supliciu, riturile ating deseori momente de un dramatism dureros. Tratamentul prin supliciu cu apă clocotită, din Tanala, Madagascar, descris de către Linton în prima jumătate a secolului, ne oferă un exemplu ilustrativ:

„Apa a fost fiartă într-un cazan uriaş şi s-a legat o piatră de o funie, ca măsurătoare. Piatra a fost lăsată să atârne vertical deasupra cazanului, fără să se afunde în apă... Mâna suspectului a fost spălată şi examinată pentru a se vedea dacă există cicatrice sau dacă a fost unsă cu tincturi medicinale. După ce *Anakandriana a* intonat invocaţia obişnuită, acuzatul s-a apropiat de cazan, a apucat piatra şi a cufundat-o în apa clocotindă. Apoi a scufundat mâna în apă rece. Mâna a fost bandajată şi acuzatul a fost închis într-o încăpere păzită. A doua zi dimineaţa toţi s-au strâns să vadă care este situaţia. Dacă avea băşici pe mână era declarat vinovat. Dacă era acuzat de vrăjitorie, urma să fie ucis pe loc, sau, dacă regele se îndupleca, era surghiunit şi toate bunurile îi erau confiscate."[21]

La vest de Madagascar, disputele grave dintre Baganda şi Uganda au fost rezolvate prin supliciul de otrăvire. Se recurgea la acesta atunci când nu exista o formulă sigură de a determina cine avea dreptate. Celor doi aflaţi în dispută li se înmâna o cupă cu un drog obţinut prin fierberea fructului plantei datura. Amândoi erau lăsaţi să stea jos, până când drogul îşi făcea efectul, şi atunci oficiantul îi ruga să meargă spre el. Cel care era în stare să meargă până la oficiant, să îngenuncheze şi

să-i mulțumească pentru judecată era socotit nevinovat. Dacă nici unul nu era în stare să îndeplinească aceste condiții, amândoi erau declarați vinovați, iar dacă ambii erau în stare să se achite de condiții, erau socotiți nevinovați. Nu era neobișnuit ca unul dintre litiganți să moară din cauza complicațiilor survenite în urma ingerării drogului: acest lucru era interpretat ca pedeapsă cerească.[22]

Soluții rituale la crize politice

Atunci când societățile sunt zguduite în mod neașteptat de crize politice, ritualurile pot servi ca un mijloc necesar înfruntării pericolului cu care este confruntată ordinea politică. Prin însăși natura lor, astfel de crize amenință încrederea oamenilor în siguranța lumii în care trăiesc. Această siguranță, la rândul ei, se bazează pe construcția simbolică a felului în care este percepută lumea, percepție care consideră lumea ca previzibilă. De aceea, crizele ce amenință să discrediteze acest complex simbolic sunt foarte iritante. Iar din punctul de vedere al sistemului politic în sine, supraviețuirea presupune existența mecanismelor necesare rezistenței la crize periodice. Ritualul este unul dintre aceste mecanisme foarte importante.[23]

Acei americani care se îndoiesc că o națiune sofisticată poate reacționa la crize politice importante într-o astfel de manieră simbolică ar trebui să-și amintească de reacția la capturarea ostaticilor din cadrul Ambasadei Americane din Iran în 1979. Criza în sine nu i-a afectat în mod direct pe americani, însă i-a impresionat prin spectacolul simbolic elaborat, care a identificat o varietate de acțiuni petrecute la mii de mile depărtare cu simboluri importante ale identității naționale și cu principiile abstracte ale democrației și terorismului. Ostaticii au fost metamorfozați în mod simbolic în însuși statul american, iar atacatorii au fost asemuiți cu o serie de simboluri stigmatizante. A avut loc un război ritual, iranienii demonstrând cu simbolurile lor pe străzile învecinate din Teheran, creând un simbol și mai mare din însăși Ambasada Americană, în timp ce în Statele Unite marele public a fost acaparat de acest conflict internațional printr-o serie de rituri, de la marșuri de protest, coborârea drapelelor în bernă și până la alcătuirea de petiții adresate răpitorilor. Când în cele din urmă ostaticii au fost eliberați, americanii au participat la acest eveniment prin intermediul unei alte serii de rituri: procesiuni, ceremonii de premiere și înălțarea drapelului.

Pentru a crea imaginea adecvată a felului în care o reacție rituală se adresează unei crize politice, aș dori să analizez două cazuri în mod detaliat. Fiecare se referă la o amenințare serioasă la adresa legitimității

unui guvern şi în fiecare caz avem de-a face cu asasinarea, în final, a unui lider naţional. Aceste cazuri sunt răpirea şi asasinarea lui Aldo Moro de către Brigăzile Roşii italiene în 1978 şi împuşcarea Indirei Gandhi de către asasinii Sikh în 1984.

Brigăzile roşii

De la căderea fascismului şi de la ocupaţia nazistă, italienii nu mai trăiseră o perioadă atât de traumatizantă din punct de vedere emoţional şi de dezechilibrantă din punct de vedere politic, ca aceea care a început pe 16 martie 1978. În acea zi, Brigăzile Roşii nu numai că l-au capturat pe Aldo Moro, liderul Partidului Creştin-Democrat aflat la putere, dar, printr-o serie de drame rituale, *brigatişti* au capturat definitiv atenţia a milioane de italieni. Printr-un proces de transformare simbolică, însuşi guvernul a devenit ostatic. Guvernul era blocat într-un război al percepţiilor, ca de altfel şi într-unul al emoţiilor, cu Brigăzile Roşii. Mulţi ani mai târziu, cei ce vor îndrăzni să portretizeze acele evenimente altfel decât imaginea creată atât de pătimaş de către elita politică, vor avea de suportat acuzaţii usturătoare şi ameninţări din partea liderilor guvernamentali.[24]

În dimineaţa de 16 martie, Aldo Moro era dus cu maşina de la casa lui spre Parlament, însoţit de alte două maşini, ocupate de cei din garda personală. În timp ce înaintau pe străzile rezidenţiale ale Romei, au căzut într-o ambuscadă, iar cei din garda lui au fost ucişi, în timp ce lui Moro, nevătămat, i s-a ordonat, sub ameninţarea ţevilor de puşcă, să intre într-un alt vehicul. Ştirea s-a răspândit cu repeziciune şi deşi masacrul şi capturarea avuseseră loc în Roma în plină zi, cu participarea a numeroşi conspiratori, raidurile masive întreprinse de poliţie nu au reuşit să dea nici un rezultat, ca să nu mai pomenim de dispariţia fără urmă a preşedintelui creştin-democrat. În următoarele 54 de zile, poliţia, cu ajutorul armatei, a pus la cale o cercetare masivă, în căutarea lui Moro şi a răpitorilor lui. Filtrele de control rutier aproape au paralizat întreaga ţară, în timp ce poliţia şi echipele militare au efectuat raiduri în mii de locuinţe, depozite şi clădiri abandonate. Nici urmă de Moro.

Semnificaţia politică a acestui eveniment este mai uşor de înţeles în lumina propriului simbolism. În termeni concreţi, rezultatul imediat al evenimentului era moartea a şase oameni. Însă chiar dacă a existat un interes oarecare relativ la aceste morţi – inclusiv ritualizarea instantanee în jurul locului crimelor, devenit loc de pelerinaj – acesta s-a risipit curând. Ceea ce reţinea atenţia poporului era destinul lui Moro.

În aceea dimineaţă de martie, Moro se găsea în drum spre Parlament pentru a fi în fruntea unui vot istoric în favoarea unui guvern creştin-democrat sprijinit de partidul comunist (PCI). Critici de dreapta şi de stânga condamnau această nouă coaliţie, cei de stânga acuzându-i pe comunişti de a-şi fi „vândut" rolul sacru de gardian al clasei muncitoare pentru a se înfrupta din avantajele guvernării. Pentru Brigăzile Roşii, care denunţase de mult PCI de a fi încheiat un târg cu exploatatorii, portretizându-se prin contrast ca singurii comunişti adevăraţi din Italia, intrarea PCI în guvern avea o importanţă simbolică deosebită. Din perspectiva Brigăzilor Roşii, pretenţiile PCI de a fi conducătorul clasei muncitoare înăbuşeau adevăratele înclinaţii revoluţionare ale proletariatului. Prin sprijinul acordat guvernului creştin-democrat, PCI îşi dădea în sfârşit arama pe faţă. Moro însuşi, principalul responsabil al apropierii creştin-democraţilor de comunişti, era şi cel mai proeminent simbol al forţelor care guvernaseră Italia de la război încoace şi al alianţei cu comuniştii.

Ca de obicei, Brigăzile Roşii îşi selectaseră cu multă grijă victima şi momentul transmiterii unui astfel de mesaj electrizant. Însă recursul Brigăzilor Roşii la melodramă politică nu s-a încheiat aici. Răpirea s-a transformat într-un ritual complex, complet standardizat, repetat, cu participarea maselor, şi s-a recurs la un simbolism complex, inclusiv imaginile iconice ale revoluţionarilor. Simbolismul era împrumutat din zilele mai avântate ale comunismului revoluţionar, combinat cu noi semnificaţii simbolice care îi confereau grupului o identitate aparte. Cel mai evident a fost steagul roşu, având în centru steaua *Brigate Rosse,* de-acum fundalul obligatoriu pentru toate fotografiile făcute de un polaroid ostaticilor nebărbieriţi.

Prin faptul că au recurs la ritual într-un context atât de dramatic, Brigăzile Roşii au reuşit să-şi creeze o identitate distinctă. Un grup mic, clandestin, ca acela al Brigăzilor Roşii, necesită o mare economie în comunicare. Ei nu aveau nici o speranţă în privinţa realizării unui dialog prelungit cu publicul larg pe tema virtuţilor crezului lor politic. Sperau doar să atragă atenţia de moment a publicului, cu ajutorul unor acţiuni dramatice. Aveau nevoie de mijloace extrem de eficiente pentru a comunica un mesaj semnificativ. Acest lucru se putea realiza prin ritualul care se ţesea în jurul tuturor răpirilor lor. În afara faptului că atrage atenţia oamenilor şi îi ţintuieşte într-un sistem simbolic potent, ritualurile, aşa cum observă David Moss, „conferă protagoniştilor o istorie şi consemnează în mod public logica şi continuitatea unei idei şi a unui set de convingeri: recurgând la un fapt din trecut, ele sugerează o posibilitate în viitor."[25] Astfel, Brigăzile Roşii au transformat actul răpirii dintr-un exerciţiu haotic, sângeros şi lipsit de sens într-un gest

politic semnificativ, în acest fel consacrând organizaţia drept un actor obişnuit al scenei politice italiene.

Ca şi în răpirile anterioare ale Brigăzilor Roşii, riturile juridice au ocupat un rol central în captivitatea lui Moro. Au fost adoptate simbolurile justiţiei de stat, însă cu un sens inversat. Atunci când agenţii statului capturează o persoană, evenimentul nu este interpretat ca o răpire, ci ca arest, nu ca delict, ci ca o măsură luată împotriva delictului. Semnificaţia nu derivă din acţiune, ci din interpretare. Brigăzile Roşii au încercat să răstoarne interpretarea de răpire şi asasinat dată de către stat acţiunii lor de capturare a lui Moro. Folosindu-se de riturile judiciare, ei au portretizat acţiunea lor ca pe o detenţie legitimă a unui suspect bănuit de crimă. Speculând această inversare simbolică, au etichetat arestul camarazilor lor ca pe o răpire politică de către poliţie. Pentru a-şi potenţa cât mai mult cazul, ei au respectat multe canoane simbolice ale sistemului judiciar de stat. Ostaticul a fost transformat într-un inculpat judecat de „tribunalul poporului."

Dramele politice ale răpirii imită în mod caracteristic structura clasică a riturilor de trecere. La început victima este separată de structura normală a societăţii prin capturarea sub ameninţarea armelor şi despărţirea de viaţa de zi cu zi. Este apoi plasată într-o poziţie limită, despuiată de rolurile jucate anterior şi lipsită de stimulii obişnuiţi. În această perioadă suferă atât o degradare fizică, cât şi una psihică. În cazul lui Moro, ca şi în altele, acest lucru se traducea în promovarea cauzei răpitorilor şi în implorarea prietenilor lui din guvern de a satisface unele pretenţii ale Brigăzilor Roşii. În acest stadiu, pierzându-şi identitatea socială anterioară şi nemaitrăind într-un context social normal, ostaticul devine periculos pentru societate: el nu mai este el însuşi. Când în cele din urmă este eliberată, victima este reintegrată în societate, însă cu o nouă identitate socială, produsul experienţei limită pe care a trăit-o.[26] Din nefericire pentru Moro, reintegrarea lui în societatea italiană nu va avea loc decât pentru a fi îngropat.

Până la urmă, Brigăzile Roşii nu au deţinut monopolul asupra riturilor juridice pe tot parcursul dramei Moro. Patru ani după ce Moro fusese judecat de către Brigăzile Roşii, răpitorii lui se aflau închişi ca nişte animale în cuştile din sala tribunalului, pentru a fi ei înşişi judecaţi. Însă contrariturile elitei politice italiene începuseră cu mult înaintea acestui proces. De la primele ştiri ce anunţau capturarea lui Moro, politicienii au reacţionat cu o cascadă de activităţi rituale. Elita spera ca aceste rituri să canalizeze emoţiile şi percepţiile oamenilor într-o direcţie sigură.

Oamenii s-au mobilizat în rituri de răspuns, atât în incinta parlamentului, cât şi în satele, oraşele şi metropolele din întreaga ţară.

Ştirile răpirii au ajuns la Parlament, membrii acestuia – prezenţi în număr mare pentru votul istoric în favoarea noului guvern – s-au ridicat în picioare pentru a ţine un moment de reculegere în memoria poliţiştilor ucişi la locul ambuscadei şi pentru a demonstra solidaritatea lor cu Moro. Imediat după aceea, într-un gest fără precedent, aceştia au depus votul de confidenţă în favoarea noului guvern, aproape fără nici o dezbatere. Afară, pe străzi, organizaţiile sindicale naţionale, având legături strânse cu partidele la putere, militau pentru o grevă generală, iar 16 milioane de oameni au luat parte la demonstraţii similare. Acestea aveau o importanţă deosebită în direcţionarea anxietăţii şi indignării resimţite de poporul italian mai mult împotriva Brigăzilor Roşii decât împotriva unui guvern aparent incompetent şi a partidelor constituente. Demonstraţiile au avut în acelaşi timp o mare importanţă politică, aceea de a exprima solidaritatea comuniştilor şi creştin-democraţilor, fiindcă segmente ale ambelor partide se opuseseră alianţei naţionale votate în Parlament în aceeaşi zi.[27]

Partidul Comunist se afla în faţa unei dileme simbolice speciale, aceea de a se disocia de Brigăzile Roşii, fiindcă Brigate Rosse se autoprezentaseră ca moştenitorii tradiţiei comuniste şi se bazau foarte mult pe simbolismul istoric asociat cu partidele comuniste, inclusiv PCI. Astfel PCI era în mod special ameninţat de către reprezentaţiile rituale ale Brigăzilor Roşii. Propriile lor rituri şi simboluri fuseseră expropriate şi folosite împotriva lor. Pe de o parte, imaginea reformistă, de încredere, pe care partidul reuşise cu mare dificultate să o creeze, în pofida scepticismului conservator, era acum subminată de abuzul simbolurilor sacre comuniste de către Brigăzile Roşii, în contextul asasinatului şi răpirii. Pe de altă parte, exproprierea simbolurilor istorice ale PCI de către Brigăzile Roşii ameninţa să submineze pretenţia PCI de continuatori ai unei tradiţii revoluţionare valoroase. Din cauza reprezentaţiilor rituale ale Brigăzilor Roşii, legitimitatea revendicării PCI ca moştenitor simbolic a lui Marx, Lenin şi al rezistenţei antifasciste era pusă sub semnul îndoielii. Dincolo de simbolurile comuniste, sugerau aceste rituri, se ascundea un partid al compromisului, un stâlp al ordinii burgheze. În această atmosferă supraîncărcată, conducătorii PCI şi-au dat seama că trebuie să pună în scenă propriile lor drame rituale, dacă vroiau să continue revendicarea publică a simbolurilor lor sacre.

Astfel, PCI a fost confruntat cu misiunea delicată de a reînvia paternitatea simbolurilor revoluţionare ce îl defineau în ochii opiniei publice, şi în acelaşi timp şi-a exprimat în mod clar solidaritatea cu creştin-democraţii împotriva „terorismului". Pe tot parcursul captivităţii şi a perioadei nefaste care a urmat, conducătorii PCI au organizat o serie de rituri pentru a-şi demonstra această solidaritate. Într-un episod

extrem de emoționant, atunci când știrile confirmate ale execuției lui Moro au ajuns la sediul comuniștilor, șeful partidului, Enrico Berlinguer, împreună cu alți oficiali ai PCI au parcurs mica distanță până la sediul Partidului Creștin-Democrat pentru a-și prezenta condoleanțele lui Benigno Zaccagnimi, șeful acestui partid și lui Giulio Andreotti, primul-ministru și șef al guvernului.

În această bătălie simbolică dintre Brigăzile Roșii și liderii naționali de stat și de partide, cea mai violentă lovitură a venit pe 9 mai, când un telefon al Brigăzilor Roșii a condus poliția la o mașină parcată în mijlocul Romei, la o distanță egală de sediile partidelor comunist și creștin-democrat, probabil la 100 m depărtare de fiecare. Acolo, în pofida filtrului fără precedent organizat de poliție și armată în întreaga țară, care se concentrase în mod special asupra capitalei, se afla trupul lui Aldo Moro, ucis în acea zi. Incompetența statului nu putea fi demonstrată mai dramatic decât așa. Încă o placă comemorativă și încă un monument s-au alăturat locurilor de pelerinaj ce aveau să devină moștenirea răpirii lui Moro. Mulțimi de cetățeni începuseră în fiecare zi să aducă flori la locul unde fusese răpit și puteau încheia acum călătoria rituală, vizitând locul unde se încheiase călătoria lui Moro.

Totuși, nici odiseea rituală a lui Moro și nici călătoria lui fizică nu se sfârșiseră. Decesul liderilor politici a fost întotdeauna suprariturilizat și riturile lor funerare au fost manipulate în scopuri politice. În astfel de cazuri, ca cel al morții lui Moro, atunci când însăși legitimitatea guvernului și a liderilor lui este pusă la îndoială, este foarte posibil ca ritualizarea să câștige în greutate și semnificație. Creștin-democrații și comuniștii aveau nevoie cu disperare să se folosească de ritual în urma morții lui Moro, pentru a clarifica ceea ce se întâmplase și să beneficieze în continuare de încrederea populației, care altfel ar fi avut motive să se îndoiască de capacitatea lor de a guverna.

Ritualul care a urmat morții lui Moro începuse, destul de previzibil, cu o competiție între partide în scopul obținerii unui consens privitor la coborârea în bernă a steagurilor la sediile partidelor din întreaga țară. Însă planurile rituale încrezătoare ale liderilor politici au fost curând zdruncinate atunci când, spre oroarea lor, au citit declarația văduvei lui Moro, Eleonora. Trupul martirului era proprietatea familiei, nu a statului, era ceea ce pretindea Eleonora Moro:

„Familia dorește ca autoritățile de stat și de partid să respecte cu desăvârșire indicațiile testamentare ale lui Aldo Moro. Adică: nici o demonstrație publică, ceremonie sau cuvântare; nici doliu național și nici rituri funerare organizate de către stat, nici medalii comemorative. Familia se acoperă în tăcere și imploră tăcere. Viața și moartea lui Aldo Moro vor fi judecate de istorie."[28]

La puțin după aceea, familia a precizat că nici Zaccagnini, tătucul Partidului Creștin-Democrat, și nici ceilalți aflați la putere nu erau bineveniți la casa funerară.

Decizia familiei Moro fusese influențată de conflictul cu conducerea Partidului Creștin-Democrat, declanșat în perioada captivității. Familia îi implorase să inițieze negocieri în vederea eliberării lui Moro, însă liderii partidului refuzaseră, susținând că negocierile ar fi conferit legitimitate Brigăzilor Roșii. Într-una din ultimele scrisori trimise din captivitate, în continuarea rugăminților epistolare anterioare în favoarea negocierilor, Aldo Moro insistase ca, în eventualitatea unui asasinat, nici un partid să nu profite de pe urma morții lui, inițiind ritualuri funerare sau comemorative. Era un sentiment împărtășit pe deplin de familia lui.

Deși liderii comuniști și creștin-democrați au încercat prin toate mijloacele să convingă familia Moro să revină asupra deciziei și să permită organizarea de funeralii organizate de către stat, familia a rezistat cu fermitate. Dar acest lucru nu i-a descurajat pe politicieni, care erau în căutarea unei soluții rituale capabile să transforme fiasco-ul politic într-un eșec tolerabil. Aceștia aveau nevoie de un rit care să demonstreze în mod dramatic solidaritatea guvernului și să-i identifice pe liderii politici cu potentul simbolism al eroismului care era asociat cu martirizatul Moro. A se dispensa de un asemenea ritual era de neconceput.[29]

Astfel, în același timp în care familia Moro se strecura cu trupul lui Aldo Moro afară din Roma și se îndrepta spre o mică parohie rurală pentru o înmormântare discretă, liderii guvernamentali planificau magnifice funeralii de stat ce urmau să fie transmise direct în casele populației italiene și, prin satelit, unei audiențe mondiale. Au fost funeralii fără decedat, însă ceea ce politicienii erau atât de nerăbdători să înmormânteze în acea zi nu erau rămășițele lui Aldo Moro, ci dezastrul politic produs de răpirea și moartea sa.

Pe 13 mai, trei zile după ce corpul lui Moro fusese depus sub țărâna unei obscure parohii rurale, Papa Paul al VI-lea în persoană a părăsit Vaticanul și a pătruns în frumoasa basilică Sf. Ioan din Lateran pentru a conduce o ceremonie comemorativă. În stranele acestei biserici, unde tradiția spune că însuși Sf. Petru a ținut slujbe, era așezată elita politică a Italiei. Într-adevăr, imensa biserică era goală, cu excepția oficialităților de stat și de partid. Camerele de televiziune transmiteau imaginea lui Berlinguer, Zaccagnini și Andreotti împreună, portretul ritual al solidarității politice, temperat de o umanitate firească.

Ca şi în cazul lui Moro, conflictul sângeros care a zguduit India în 1984 s-a consumat prin intermediul ritualului, de către ambele tabere. Însă, spre deosebire de răpirea lui Moro, efectele concrete ale conflictului indian au declanşat şi violenţe pe scară largă şi moartea a multor mii de oameni. Acest caz demonstrează cât este de dificilă separarea efectelor materiale de cele rituale. De la provocarea aruncată guvernului de către ocuparea Templului de Aur de către rebelii Sikh şi de cererile lor pentru acordarea autonomiei politice regiunii Punjab, până la vânzoleala rivalilor politici deasupra urnelor în care se afla cenuşa Indirei Gandhi, bătălia politică s-a dus atât prin ritual, cât şi cu puştile, cuţitele şi pumnii.

Aceste evenimente au debutat în primăvara lui 1984. Un mare grup de rebeli Sikh, în dorinţa de a obţine sprijinul popular al locuitorilor din regiunea Punjab, îşi stabiliseră cartierul general în Templul de Aur, cel mai sfânt altar al poporului Sikh. Rebelii au profitat îndoit de acest simbolism, care îi identifica cu tot ceea ce era sfânt pentru Siklu şi în acelaşi timp sporea dificultatea guvernului de a riposta fără a mutila sfintele simboluri Sikh, pentru a nu alimenta cauza rebelilor. Aducându-şi armele în templu, sub picturile ce înfăţişau scenele sângeroase ale martiriului poporului Sikh, militanţii puteau face o conexiune între propria lor acţiune armată şi o tradiţie sacră de autoapărare.[30]

Când în cele din urmă Indira Gandhi a ordonat trupelor indiene să-i izgonească pe militanţi din templu, soldaţii au fost întâmpinaţi de o puternică forţă armată, dotată cu 30 de puşti automate. Deoarece generalii s-au lovit de problema rezolvării dilemei distrugerii templului, trupele au suferit pierderi mult mai mari decât ar fi fost necesare din punct de vedere militar, pentru a evita să tragă în naosul sacru al templului.[31]

Dacă oficialităţile guvernamentale au avut impresia că aceste măsuri vor evita o reacţie ostilă din partea populaţiei Sikh, se înşelau. Sutele de morţi din templu au devenit martiri, iar trupele şi guvernul nu au fost consideraţi doar asasini ci, mai rău, erau socotiţi profanatori ai unui altar sfânt. În întreaga Indie, sikhii au organizat demonstraţii de protest, multe dintre ele ducând la violenţe. În multe oraşe, sikhii şi-au închis magazinele, un protest simbolic, în timp ce un cunoscut istoric sikh, Khushwant Singh, a returnat preşedintelui naţiunii, în semn de protest public, *Padma Bhushan,* una dintre cele mai înalte distincţii ale Indiei. În întreaga ţară numeroşi sikhi purtau turbane negre, pentru a simboliza doliul după martirii sikhi, în timp ce 3 000 de oameni s-au adunat într-un miting de protest la cel mai mare templu sikh din Delhi,

unde au ars efigia de paie reprezentând-o pe Indira Gandhi şi au strigat sloganuri pentru o patrie independentă a sikhilor. Riturile, departe de a face posibilă descărcarea politică paşnică a sentimentelor de ură ale sikhilor, au întărit şi mai mult ceea ce fusese considerată înainte o aripă extremistă a mişcării sikh pentru autonomie.[32]

Liderii guvernamentali au făcut tot ce le-a stat în putinţă să organizeze propriile lor contrarituri, însă fără mult succes. La puţin timp după raid, ca reacţie la creşterea mişcării de opoziţie sikhă, Indira Gandhi a purces în propriul pelerinaj, supramediatizat, la Templul de Aur. Ajunsă în incintă, s-a închinat până la pământ, capul ei învăluit atingând podeaua aurită a naosului sacru, iar apoi a făcut templului o donaţie în rupii. În continuarea riturilor tradiţionale, a luat o gură din fiertura de ovăz servită ca simbol al ospitalităţii şi refugiului oferit de către templu. Fiecare gest al ei era transmis de televiziune în întreaga ţară.[33]

Deşi guvernul era foarte reticent vis-à-vis de evacuarea trupelor care ocupau templul, în parte de teama unei reacţii Sikhe la vederea distrugerilor pricinuite altarului sacru, în cele din urmă acesta a cedat. Decizia de a reda templul Sikh-ilor a venit în urma unui ultimatum dat de către aceştia guvernului. Dacă nu ar fi fost eliberat în 30 de zile, sikhii ar fi organizat un „marş eliberator" format dintr-un imens număr de sikhi, având ca destinaţie Templul de Aur.[34]

După numai o lună, profanarea Templului de Aur va fi răzbunată. Doi membri sikh din garda personală a Indirei Gandhi au împuşcat-o, ucigând-o, pe gazonul din faţa reşedinţei oficiale. Mânia hinduşilor faţă de sikhi, deja în creştere, ca răspuns la protestele din Punjab şi din alte părţi, a răbufnit în întreaga Indie, iar grupuri de hinduşi înfuriaţi au năvălit în casele, magazinele şi templele sikhilor, le-au dat foc, i-au bătut sau ucis pe cei ce le-au ieşit în cale. Indira Gandhi condusese India aproape două decenii; ca o consecinţă a asasinatului, ţara era ameninţată de pericolul dezmembrării.

În cadrul acestui context sângeros, fiul lui Gandhi, Rajiv, a orchestrat o serie de rituri complexe, menite să restabilească ordinea în ţară, să menţină regimul intact şi să-şi sporească propria putere de influenţă. Aceste măsuri s-au axat pe simbolurile duale ale legitimităţii riturilor funerare hinduse şi ale însăşi Indirei Gandhi. Ca mulţi alţi lideri naţionali căzuţi la datorie, trupul ei a fost depus pentru omagii într-un loc public. Însă instabilitatea politică declanşată de moartea ei nu era uşor de aplanat. Atunci când 300 000 de oameni în doliu, înfuriaţi şi cu ochii în lacrimi, au străpuns bariera care îi separa de reşedinţa oficială a primului-ministru, unde era expus corpul decedatei, poliţia a fost nevoită să intervină cu bastoane şi gaze lacrimogene pentru a redobândi controlul.

Mai târziu, din cauza revoltelor uriaşe şi a morţii a sute de sikhi, lideri politici din întreaga lume au venit la New Delhi pentru a-şi prezenta omagiile familiei Gandhi şi liderilor guvernului.

Procesiunea funerară a durat patru ore şi s-a întins cale de şapte mile pe străzile oraşului, constituind o versiune indiană a ceremoniei organizate în onoarea lui John Kennedy cu două decenii în urmă. Trupul lui Gandhi a fost aşezat, de asemenea, pe un afet de tun, în timp ce comandanţii celor trei corpuri ale armatei au servit drept ultimi însoţitori. La capătul final, unde fusese pregătit un rug din lemn de santal, aştepta un şir lung de demnitari religioşi, reprezentând toate religiile Indiei, cu excepţia uneia: nu era prezent nici un cleric sikh. Într-adevăr, în mulţimea enormă înşiruită de-a lungul traseului procesiunii şi strânsă la locul ceremoniei funerare, nu se putea vedea nici un turban sikh. Dată fiind soarta nefastă a atâtor sikhi în acele zile şi din cauza mulţimii ostile, nu este greu de imaginat de ce nu au apărut în procesiune, chiar dacă unii ar fi dorit să-şi prezinte condoleanţele. Însă guvernul era nerăbdător să demonstreze că şi sikhi constituiau o parte componentă a sistemului. Ei au încercat în mod disperat să trimită un mesaj prin care să comunice faptul că nu intenţionau ca sikhii să fie trataţi ca nişte trădători sau asasini. Astfel, trei politicieni sikhi din partidul Congres al lui Gandhi au fost lăsaţi să se alăture şirului de clerici, deşi aceştia nu posedau nici un statut preoţesc. În mod similar, turbanele roşii-purpurii a unei jumătăţi de duzină de sikhi se vedeau foarte distinct în mijlocul gărzii de onoare.

Corpul Indirei Gandhi fusese învelit în drapelul naţional şi era acoperit cu ghirlande. Respectându-se rituri arhaice, a fost aşezat pe rugul funerar. Fiul ei, Rajiv, a înconjurat rugul, înainte de a-i da foc, cu o nuia de santal aprinsă. Preşedintele Singh, un sikh, s-a urcat pe treptele din vecinătatea rugului şi a aruncat o mână de orez pe corpul în flăcări al Indirei Gandhi. Rugul funerar nu se afla la mai mult de o sută de paşi depărtare, în josul râului, de unde fusese incinerat Mahatma Gandhi şi aproximativ la aceeaşi distanţă de unde arsese rugul tatălui Indirei Gandhi, Jawaharlal Nehru, întâiul prim-ministru al unei Indii independente.[35]

Deşi corpul Indirei Gandhi a fost incinerat pe un rug, legitimitatea sacralităţii ei a continuat să trăiască. În situaţia politică plină de incertitudine care a urmat asasinării ei, identificarea cu liderul martirizat a devenit pentru politicieni cel mai sigur mijloc de a câştiga aprobarea publică. Ceea ce era cu atât mai adevărat în cazul fiului lui Gandhi, Rajiv, care deşi avea puţină experienţă politică, dorea să-şi convertească calitatea dinastică cu aceea a postului de prim-ministru ales în mod democratic. Pentru el, relaţia cu mama şi bunicul lui reprezenta

totul şi avea de gând să profite la maximum de pe urma acestor legături. Nu exista un mijloc mai eficace de a dobândi ce vroia decât prin ritual.

Nu se stinseseră bine flăcările, că cenuşa Indirei Gandhi a fost strânsă şi împărţită în urne de cupru, argint, sau aur. Sub îndrumarea lui Rajiv, aceste urne, 31 în total, au fost fiecare trimise în diferite state sau teritorii. Populaţia întregii ţări urma să fie unită sub acelaşi regim prin riturile ce însoţeau rămăşiţele ei. În multe dintre localităţile unde aveau să fie expuse urnele au izbucnit lupte între politicienii locali, zbătându-se să intre în posesia sacrei urne. Faptul că alegerile naţionale urmau să aibă loc în decurs de două luni a avut darul de a adăuga şi mai multă fervoare eforturilor politicienilor de a se identifica prin ritual cu liderul dispărut. Politicienii din opoziţie s-au plâns că riturile elaborate de transportare a urnelor prin întreaga ţară constituiau de fapt debutul campaniei electorale la nivel naţional a lui Rajiv. Însă ei nu riscau declaraţii publice; atât de mare este puterea riturilor.

Însuşi Rajiv Gandhi se găsea sub puterea de influenţă a acestor urne. Îmbrăcat în alb şi urmărit peste tot de camere de televiziune, el a dus una dintre urne la reşedinţa familiei Nehru în nordul Indiei. Acolo, într-un rit identic cu cel practicat în urmă cu 20 de ani pentru bunicul său, Nehru, a aşezat urna sub un copac. Câteva zile mai târziu, când toate urnele şi-au încheiat pelerinajul întorcându-se în capitală, Rajiv a combinat vechiul simbolism cu cel nou. Respectând dorinţa mamei lui ca cenuşa să-i fie împrăştiată deasupra Himalayei, Rajiv, fost pilot avion, a zburat peste peştera muntelui unde se presupune că ar fi trăit lordul hindu Shiva şi acolo i-a împrăştiat cenuşa, încheind astfel în mod oficial doliul naţional, care durase 12 zile. La scurt timp după aceea, Rajiv a câştigat o victorie covârşitoare în alegerile parlamentare.[36]

Pentru cei rămaşi în urmă, moartea – mai ales dacă este neaşteptată – poate duce la tulburări emoţionale şi la nesiguranţă. Tot aşa, moartea subită a unui lider politic poate da naştere unui sentiment de dezorientare şi incertitudine dureroasă pentru un popor. Şi într-un caz, şi în celălalt se ţese o pânză de ritual pentru realizarea unui nou echilibru, întru alinarea celor rămaşi în viaţă şi pentru sacralizarea trecutului.

Politicile carnavalului

Riturile prin care oamenii se adaptează la criză şi conflict nu sunt întotdeauna produsul unei elite politice, fie ea conservatoare sau revoluţionară. Din contră, una dintre însuşirile cele mai importante ale acestor rituri este aceea de a oferi un mijloc de acces la putere celor

neputincioşi, oferind în acelaşi timp celor care nu posedă nici un mijloc formal de control politic şansa de a avea un impact politic. Prin intermediul riturilor, cei lipsiţi de putere pot depăşi izolarea politică paralizantă şi lipsa unei organizaţii birocratice, solidarizându-se în lupta de contestare a poziţiei elitei.

Cea mai durabilă formă a acestui gen de ritual din istoria europeană este cea legată de anumite rituri catolice comunitare. Cele mai notabile dintre acestea sunt cele din perioada carnavalului şi care au loc în fiecare an înainte de Postul Paştelui. Guvernanţii şi membrii elitei şi-au dat seama dintotdeauna de puterea sărbătorilor populare prin care oamenii pot, într-o singură zi, să ridiculizeze simbolurile autorităţii şi să-şi bată joc pe faţă de restricţiile cotidiene. Efectul de supapă de siguranţă al riturilor de rebeliune, fusese imaginat, cu mult înainte de a fi postulat, de către antropologi. În acest sens, un avocat francez din secolul al XVI-lea scria: „Este mult mai uşor să le permiţi oamenilor să se prostească şi să se distreze, fiindcă dacă îi supunem la prea multă rigoare îi împingem la disperare... Dacă am interzice aceste jocuri ale veseliei, oamenii s-ar duce în taverne să bea şi să chicotească, dansând cu picioarele sub masă, ar încerca să-i portretizeze pe regi şi prinţi... statul şi justiţia şi să compună texte cu conţinut scandalos şi defăimător."[37] Această opinie poate fi desigur întâlnită la romani, şi chiar mai timpuriu în Europa şi la care, fără îndoială, s-au gândit toate elitele politice, acolo unde exista un sistem politic ierarhic.[38]

Însă chiar dacă elita îşi dădea seama de valoarea politică potenţială a acestor rituri comunitare, nu putea să ignore pericolele potenţiale. Ridiculizând autoritatea, oamenii se jucau cu focul. În Veneţia renascentistă, de exemplu, perioada carnavalului era prelungită pentru o serie de rituri, care începeau a doua zi de Crăciun şi se terminau o dată cu începutul postului. Acestea erau ocazii publice festive în care locuitorii împânzeau aleile şi pieţele, pentru mâncare, băutură şi baluri mascate. Alergau după tauri, construiau piramide umane, participau în comedii şi aruncau artificii. Autorităţile veneţiene aveau sentimente ambigue despre toate acestea, fiindcă în timp ce riturile ofereau elitei şansa de a juca un rol central în viaţa comunităţii, exista întotdeauna pericolul ca sărbătoarea să degenereze. Pentru a-şi asigura controlul asupra riturilor, elita sponsoriza spectacolele cele mai scumpe şi mai extravagante. Ei participau până şi la rituri de inversiune cu oamenii de jos, punând în scenă parodierea simbolurilor cotidiene ale ierarhiei şi guvernării. Aveau loc procesiuni ce imitau pe cele ducale, însă ordinea în paradă – ca simbolizare a ierarhiei – era inversată.[39]

Nu rareori aceste sărbători carnavaleşti depăşeau nivelul de veselie şi duceau la confruntări directe între guvernanţi şi guvernaţi, între bogaţi

şi săraci. Spre exemplu, în oraşul Romans din Franţa, în 1580, un grup de artizani în costume de carnaval a întâlnit un grup de oameni bogaţi pe care i-au ameninţat că îi mănâncă. Probabil neînţelegând buna lor dispoziţie sărbătorească şi interpretând ameninţarea rituală ca pe un afront de neînghiţit, bogătaşii s-au năpustit asupra chefliilor şi i-au ucis.[40]

Dar şi cei săraci se vor răzbuna, pentru că riturile populare au servit frecvent ca un mijloc de inspirare a ideilor insurecţionale şi de comunicare a mesajelor revoluţionare. În 1647, masele napolitane oprimate s-au revoltat împotriva guvernanţilor aristocraţi cu ajutorul riturilor de festival. Reacţia ulterioară faţă de revolta eşuată a îmbrăcat şi ea forme rituale. Când, de exemplu, fraţii Caraffa au încercat să-l asasineze pe Maşaniello, liderul revoltei, aceştia nu au fost pur şi simplu omorâţi. Dimpotrivă, a fost înscenat un rit elaborat de justiţie populară. Cadavrele lor au fost târâte pe străzile din Neapole şi mulţimea agitată a aruncat în ele cu gunoaie. Ulterior au fost decapitaţi, iar capetele au fost înfipte în sulițe şi plimbate prin întregul oraş, în acompaniamentul tobelor. O coroană de „aur fals", simbolul trădării, a fost pusă pe unul dintre capete; Maşaniello însuşi şi-a arătat lipsa de respect faţă de celălalt cap, trăgându-l de mustaţă. Ca să nu existe nici un dubiu asupra mesajului şi asupra acestui rit de degradare, pancarte cu inscripţia „Trădător al Poporului" au fost expuse peste tot unde existau rămăşiţe ale acestora şi a altor victime ale revoltei. Acelaşi mesaj a fost transmis şi sub alte forme. Când rebelii au scos la iveală, într-una din pieţele centrale, scăfârlia unui oficial nepopular, aceasta a fost asaltată de coji de portocale şi coji de pepene. Scăfârlia decorase anterior corpul unui oficial responsabil cu taxa pe fructe.[41]

Franţa are un trecut bogat şi bine documentat de rituri anuale comunitare, în special aceea de Mardi Gras, concepute pentru a exprima conflictul de clasă şi protestul politic. Numai prin intermediul riturilor de Mardi Gras un cetăţean era capabil să-şi exprime mânia la adresa elitei, începând cu regele şi sfârşind cu portărelul. Reprezentaţiile dramatice, de multe ori având teme politice, făceau deseori parte din aceste celebrări. Într-una din parodiile des întâlnite, regele era portretizat ca unul păcălit de rău-sfătuitori, care complotau pentru a fura cât se putea de mult, a taxa fără măsură şi a distruge în voie. Unii oficiali au fost anume atacaţi prin această formă simbolică. În Dijon în 1576, de exemplu, Marele Inspector Regal al Apelor şi Pădurilor din Burgundia a fost ridiculizat şi pentru că îşi bătea nevasta, şi pentru că profita de pe urma funcţiei lui, pentru a exploata pădurile în propriul folos. Manipularea politică a carnavalului devenise atât de sofisticată, încât versurile acestor reprezentaţii dramatice erau uneori tipărite, pentru a avea o mai largă circulaţie.[42]

Fără îndoială că aceste ritualuri au dezamorsat de multe ori tensiunile politice acumulate, de o asemenea manieră, încât au fost anihilate, iară ca statu-quo-ul politic să fie amenințat. Dar însuși faptul că ritualurile încurajau parodierea celor puternici, din punct de vedere politic, îi transforma pe aceştia în ţinta ideală lansării de amenințări mult mai directe la adresa ordinii politice. În 1513 în Elveția, de exemplu, în ajunul unor festivități comunitare, 300 de țărani din comunele învecinate au decis să organizeze un marş spre Berna, pentru a-i pedepsi pe opresori, şi au sfârşit prin a distruge oraşul. În timpul revoltei olandeze costumele şi simbolurile carnavaleşti au fost folosite într-unul din episoadele revoluționare, atunci când rebelii erau îmbrăcați în clovni şi aveau bastoane cu măciulii reprezentând capul disprețuitului guvernator, cardinalul Granvelle. Iar în regiunea Cote du Rhone a Franței în 1588 un carnaval Mardi Gras s-a transformat într-o răzmeriță care a sfârşit într-o baie de sânge în urma represiunii guvernamentale.[43]

Beneficiul pe plan politic al festivalurilor comunitare anuale a continuat să fie la fel de semnificativ şi în secolele care au urmat, oferind în continuare celor dezavantajați din punct de vedere politic şansa de se organiza şi de a-şi exprima opiniile. Solidaritatea cu mişcarea democrat socialistă care se răspândea în mediul rural francez în 1849 a găsit o expresie publică la oraşe şi sate prin transformarea riturilor comunitare. În fiecare an, de exemplu, dogarii din Montpellier organizau un festival în onoarea sfântului lor fondator şi participau într-o paradă de-a lungul străzilor, cu steagurile ridicate, în răpăitul tamburinelor. Dar în 1849 un nou element fusese adăugat acestor rituri, deoarece, în timp ce mărşăluiau, la unison cu ritmul tamburinelor, ei scandau: „Jos cu Albii, trăiască Roşiii!"[44]

O dată cu dezvoltarea mişcării rebele Montagnarde, riturile comunitare au dobândit un simbolism politic mai conturat. Este caracteristic cazul procesiunii Corpus Christi din 1851, dintr-un sat de lângă Rennes. Procesiunea se deosebea de sărbătorile comunitare precedente doar într-o anumită privință: un portret uriaş înfățişându-l pe Iisus ca erou revoluționar era purtat pe umeri, însoțit de inscripția: „Jesus le Montagnard."[45]

Într-adevăr, simbolismul acestor rituri de protest era dureros de explicit atunci când aveau ca obiectiv ținte locale anume. În timpul carnavalului din Narbonne din 1849, de exemplu, un grup de bărbați mascați duceau cu ei un manechin costumat în uniforma Gardei Naționale. După ce l-au decapitat, celebranții l-au aruncat în râu. Un atac mult mai direct şi mai personal a avut loc la sărbătoarea de Mardi Gras din Brou, doi ani mai târziu, unde mulțimea costumată a dat foc la

o efigie împodobită cu simbolurile breslei topografilor, însoțită de două steaguri albe. Primarul conservator era topograf și, neavând nici o dificultate în interpretarea acestui mesaj, s-a repezit la locul cu pricina, însoțit de polițiști. Când au ajuns acolo, mulțimea a început să scandeze: „Vive la Republique! A bas les aristos! A bas les blancs! A bas le Maire!"[46]

În cadrul procesiunilor din această perioadă conflictele de clasă erau deseori exprimate printr-un simbolism elaborat. Unele dintre acestea îl înfățișau pe bogătaș ca ciurdar, mânându-și muncitorii ca pe vite, în timp ce alții, cu ajutorul unei inversiuni utopice, îi înfățișau pe Muncitor și pe Fermier suverani peste figurile încătușate ale preoților, nobililor și burghezilor.[47]

O procesiune caracteristică în acest sens a fost cea de Mardi Gras din 1851 din satul Collioure de pe țărmul Mediteranei. În față se aflau două femei și fiecare reprezenta zeița libertății. Ele au fost purtate în mod triumfal prin localitate, urmate de 12 bărbați îmbrăcați în roșu. Fiecare zeiță avea un pumnal într-o mâna și steagul tricolor al Revoluției Franceze în cealaltă. Sătenii mărșăluiau cu simbolurile Franței revoluționare în văzul regimului conservator. În întreaga Franță în 1851 avusese loc o represiune politică severă a radicalismului rural și toate cluburile și organizațiile politice formale ale țăranilor fără pământ erau interzise. Mardi Gras oferea ocazia ca lumea politică cotidiană să poată fi răsturnată și să fie trâmbițată voința poporului.[48]

În această situație, disidenții politici se foloseau de toate formele disponibile de ritual public pentru a-și exprima opoziția, chiar cu prețul participării la rituri sponsorizate de biserică. Astfel, nu este atât de surprinzător că în Joia Mare a procesiunilor din 1850 și 1851 se auzeau în mod regulat vociferări anticlericale în corurile bisericești, conferindu-le o aură politică.[49]

Autoritățile, deși uneori neputincioase, nu priveau cu totală toleranță faptul că erau batjocorițiîn aceste rituri. Oficiali îngrijorați au încercat de multe ori de-a lungul secolelor să împiedice desfășurarea unor astfel de rituri. Procesiuni carnavalești franceze erau interzise de către Francisc I în 1538 dacă acestea vehiculau teme reformatoare ostile guvernului.[50] Un secol mai târziu, în 1647, de teama revoltelor, arhiepiscopul de Neapole a contramandat procesiunea care avea loc în mod tradițional în onoarea Sfântului Ioan Botezătorul.[51]

În mod similar, autoritățile franceze de la mijlocul secolului al XIX-lea au ripostat împotriva atacurilor rituale la adresa lor. Femeile din Collioure, zeițele revoluționare descrise mai sus, au fost încarcerate pentru impudicitatea lor rituală, însă mai târziu li s-a făcut în sat o primire de eroine. Procurorii locali raportau în mod regulat autorității

naționale aceste evenimente din comunitățile lor, iar uneori li se aduceau acuze demonstranților. Acest lucru s-a întâmplat și în cazul unui sat din Provence, ca reacție la procesiunea care a avut loc în Miercurea Mare în 1850. Țărani și artizani au mărșăluit de-a lungul străzii principale, conduși de cineva care purta în vârful unei prăjini o lanternă reprezentând un cap. În urma lui apăru un manechin îmbrăcat în alb. Când au ajuns într-una din piețele satului, s-a întrunit un „tribunal", iar un om a decapitat manechinul, al cărui cap, potrivit raportului *procureur*-ului local, „a fost aruncat mulțimii, care l-a sfârtecat, din gură ieșindu-le cele mai odioase vociferări." O sticlă de vin roșu fusese agățată de manechin pentru a simula gâlgâitul sângelui. Celebranții numiseră manechinul îmbrăcat în alb „Blanc", referindu-se în acest fel la primar și în general la oficialitățile franceze. Decapitarea manechinului, nu este necesar să o menționăm, amintea de ghilotina revoluționară, cu toate implicațiile ei paralizante.[52]

Chiar și atunci când nici un fel de simbolism politic nu era insinuat în mod direct, aceste sărbători ofereau maselor lipsite de putere șansa de a se aduna, ocazie care altfel nu exista. În comunitatea Corneilla-la-Riviere, în 1850, de exemplu, celebrarea tradițională a zilei patronului sfânt al parohiei prilejuia întâlnirea tuturor țăranilor radicali din regiune. Ei profitau de această adunare rurală legală pentru a răspândi mesajul lor, iar țăranii puteau să-și demonstreze solidaritatea. În urma diferitelor cuvântări bombastice ale unor țărani activiști, unul dintre polițiști a încercat să desprindă emblema roșie de pe cămașa roșie a unuia dintre participanți. Înfuriată, mulțimea a început să-l împingă în mod amenințător pe jandarm și 200 de țărani revoltați au pornit să arunce cu pietre în judecătorul de pace, trimisul guvernului.[53]

Sărbătoarea carnavalului continuă până în ziua de azi în multe regiuni ale Europei și în multe alte părți ale lumii catolice. Acolo unde există condiții favorabile, riturile carnavalului continuă să fie un mijloc important pentru cei neputincioși din punct de vedere politic, pentru a se organiza și a acționa. Amândoi dictatorii spanioli din acest secol – Miguel Primo de Rivera și Francisco Franco – și-au dat seama de potențialul revoluționar al riturilor de carnaval și prin urmare le-au interzis.[54]

Pe de altă parte, dezbaterea asupra calității lor de supapă de siguranță continuă. După Stanley Brandes, care a studiat o comunitate andaluză, festivalul constituie „un mijloc simbolic prin intermediul căruia deținătorii puterii guvernante mituiesc oamenii de rând din orașul lor." Ritualul „reîntărește relațiile sociale existente" grație negării simbolice a acestora. Brandes merge și mai departe, susținând că elita locală nu manipulează pur și simplu populația cu ajutorul

festivalului, că ei nu „le aruncă doar praf în ochi". Dimpotrivă, evidențiind în cadrul acestui festival frenetic haosul social care ar domni dacă nu ar fi existat un sistem de control social, oamenii „își dau seama de avantajele previzibilității în viața socială și de unele modalități de obținere a prognozei".[55] În această interpretare, festivalurile primesc o semnificație politică, în special ca o formă de sprijinire a ordinii politice ierarhice.

Însă chiar și în acest context cultural, riturile de carnaval pot duce la întețirea flăcărilor conflictului de clasă, nu numai la înăbușirea lor. Într-adevăr, în comunitatea andaluză din Fuenmayor, antropologul David Gilmore identifică această matrice. Acolo sărbătoarea celor patru zile de carnaval este un „festival al poporului" celebrat și controlat în primul rând de către clasele inferioare ale orașului. Deși pentru aceste clase este evenimentul așteptat cu cea mai mare nerăbdare și veselie din întregul an, *señoritos,* cei bogați își arată disprețul, părăsind orașul pe durata acestor festivități. Participanții sunt pătrunși de emoție; renunțând la noțiunea cotidiană de rușine, ei sunt încurajați să-și urmeze impulsurile. Mai mult chiar, ei sunt încurajați să se comporte de o manieră ce le este interzisă în mod normal, să se îmbrace în hainele sexului opus, să flirteze fără jenă și să dea frâu liber violenței.[56]

Deoarece familiile clasei muncitoare din Fuenmayor sunt răspândite pe o suprafață întinsă, carnavalul își asumă importanța specială de a consolida solidaritatea clasei muncitoare. Numai în perioada carnavalului membrii clasei muncitoare au posibilitatea să se întâlnească, scăpați de supravegherea directă a clasei superioare sau a agenților ei. De asemenea, carnavalul permite oamenilor să afirme principiile clasei muncitoare într-o manieră dramatică. Ca oriunde altundeva, o parte a ritului implică ridiculizarea consătenilor care au încălcat aceste principii în timpul anului. Principiile clasei muncitoare înlocuiesc astfel legile statului – legi asociate cu elita dominantă – ca bază a guvernării locale. În ciuda prezenței unor gardieni neînarmați, în aceste zile „legea oficială a statului, și toate interdicțiile ei, este înlocuită cu codul moral informal al săracilor, iar cei care rămân în localitate trebuie să se supună rigorilor acestuia."[57]

În loc să servească pur și simplu ca o supapă de siguranță, ca o reafirmare a ierarhiei politice, carnavalul din Fuenmayor polarizează și mai mult comunitatea și ascute conflictul de clasă. Deși, într-un anume sens, elita a fost dată afară din oraș pentru o zi, absența lor este la fel de frustrantă. Orășenii afirmă că refuzul elitei de a li se alătura în timpul festivalului nu este decât un alt exemplu al disprețului acesteia pentru clasa muncitoare. Și din punct de vedere istoric febra antagonismului de clasă, aprinsă de sărbătorile locale ale carnavalului, a dus la mani-

festări spontane de violență de clasă, care uneori s-au soldat chiar cu morți. Franco știa ce face atunci când a interzis riturile de carnaval.[58]

Riturile populare de solidaritate comunitară, cu simbolismul lor bine conturat, tradiția de fervoare emoțională și puterea pe care ți-o dă participarea alături de alții în reprezentațiile rituale ciclice, conferă o forță ce provine din efervescența comunitară, *joyeusetes collectives*.[59] Este cu adevărat o forță care poate fi folosită pentru a dezamorsa tensiuni sociale, însă poate fi folosită și în alte scopuri. Timp de secole deținătorii puterii s-au temut pe bună dreptate de capacitatea riturilor de a crea „subversiuni exaltante."[60] „Carnaval fut aussi Revolte," așa cum se exprimă Faure.[61] Istoria este presărată de acte de revoltă izbucnite din atmosfera specială a riturilor comunitare. Însă potențialul revoluționar al ritualului nu se limitează la spontaneitatea ireprimabilă a entuziasmelor locale. În condiții favorabile, riturile pot juca un rol mult mai sistematic, mai conștient de sine, în generarea schimbărilor politice.

8. RITUALURILE REVOLUȚIEI

Cu spiritele avântate, locuitorii Parisului au descins în centrul orașului pentru a sărbători consfințirea noii ordini, a noii federații franceze. Adunându-se la Bastilia cu ocazia primei aniversări a căderii acesteia, 14 iulie 1790, 14 mii de reprezentanți ai Gărzii Naționale și ai forțelor armate s-au strâns în grupuri repartizate sub cele 83 de steaguri ce simbolizau departamentele din care făceau parte. Bărbații au pornit într-un marș aclamat de mulțimea care cânta și scanda, în delir. Era o zi închisă și ploioasă, însă puțini erau aceia care se plângeau că le este frig.

Punctul culminant încă nu sosise la ora la care cei ce mărșăluiau pătrundeau în amfiteatrul natural, întâmpinați de uralele entuziaste a 300 de mii de concetățeni, înflăcărați de culorile tricolorului. La tribuna de onoare se afla întreaga Adunare Națională, oficialii municipali și familia regală. Curând, vasta arenă centrală se umplu cu mii de *fédérés* în marș, cel mai în vârstă membru al fiecărui grup purtând cu mândrie steagul departamentului. O unitate militară de elită a ridicat deasupra capetelor stindardul regal, iar salvele de artilerie au anunțat deschiderea ceremoniei.

La altarul din centrul scenei, Talleyrand, Episcop de Autun, asistat de un falanster de preoți, a binecuvântat atât drapelele federaților, cât și pe cel regal. Straiele preoților erau mai colorate ca de obicei, purtând peste odăjdii câte o vestă în culorile patriotice ale tricolorului. Apoi a avut loc o slujbă, care nu constituia decât un preambul al marelui eveniment, pentru care Lafayette, eroicul comandant al Gărzii Naționale, și-a făcut apariția în centrul noului altar național. Acolo, în numele a mii de reprezentanți ai întregii Franțe adunați în fața lui, a rostit jurământul civic prin care se angaja să respecte noua constituție decretată de adunarea națională. În final, după ce rostea ultimele cuvinte ale jurământului de „a trăi în unitate cu întregul popor al Franței, grație legăturilor de nezdruncinat ale fraternității", uriașa mulțime răbufnea într-un colectiv „Jurăm", asurzitor. În continuarea unui jurământ similar administrat adunării naționale, mulțimea cuprin-

să de exaltare privea cum regele, mai puțin entuziasmat, era nevoit să rostească propriul jurământ. Pentru patrioții revoluției aceasta era o zi de o beatitudine molipsitoare. Așa cum scria un deputat național, „Nu cred că e existat vreodată un spectacol mai încântător pe pământ, sau că au existat vreodată atât de multe suflete pline cu aceeași bucurie, în același timp."[1]

În întreaga Franță, oamenii celebrau acest moment în cadrul unor ceremonii similare. Variațiuni pe tema loialității față de noul regim și în favoarea unității naționale erau exprimate în diverse formule. În Strasbourg, de exemplu, mulțimea s-a adunat sub un altar amenajat în vârful unei coline înalte de 20 de metri, construite de mâna omului. În altar, un preot catolic și un pastor protestant conversau cu federații și cu oficialii municipali și se vedea că debordau de mândrie patriotică. În acompaniamentul salvelor de tun și al răpăitului de tobe, ansamblul fédéres-ilor a depus același jurământ ca și compatrioții lor din Paris, exact la aceeași oră. Mii de cetățeni extaziați li s-au alăturat, strigând *„Je le jure!"* și *„Vive la nation! Vive la Loi! Vive le Roi.!"*[2]

Valoarea ritualului pentru mișcările revoluționare și noile regimuri se bazează pe aceleași principii, ceea ce face ca el să fie atât de important tuturor sistemelor politice: ritualul satisface cerințe organizaționale importante, conferă legitimitate și în același timp mistifică relațiile de putere, facilitează solidaritatea populară chiar și atunci când există o lipsă de consens evidentă și îi determină pe oameni să se raporteze la universul lor politic în termeni specifici. În anumite privințe, ritualul este chiar mai valoros mișcărilor și regimurilor revoluționare decât organizațiilor și regimurilor de lungă tradiție. Schimbările politice radicale trebuie să aibă o bază solidă dacă urmează să fie instituționalizate, ceea ce presupune ca oamenii să renunțe la obiceiuri lung împământenite și la concepțiile prealabile despre lume.

Însă pentru a ne da seama cum a fost folosit ritualul în acest scop, soluția ideală o constituie examinarea unor exemple de revoluții și de regimuri revoluționare și analiza rolului pe care l-a jucat ritualul. Revoluția Franceză și apariția nazismului, reprezentând o revoluție democratică (sau burgheză în opinia altora) și o mișcare totalitariană, sunt două exemple care merită să fie analizate în detaliu. Scurte referințe a unor alte revoluții și mișcări radicale – de la Revoluția Americană până la demiterea șahului Iranului – întregesc această incursiune.

Revoluția franceză

Plusurile și minusurile Revoluției franceze sunt reflectate de imensul agregat ritual care a fost făurit în decursul decadei revoluționare de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și care a căpătat o aură de o

celebritate uimitoare. Deşi succesele şi eşecurile revoluţiei nu pot fi înţelese doar în termenii luptelor rituale contemporane ei, ritualurile revoluţiei nu s-au limitat doar la o înfrumuseţare de vitrină. Riturile nu reflectau pur şi simplu luptele politice, ele reprezentau arme eficace folosite în aceste lupte.

Conducătorii Revoluţiei franceze erau foarte conştienţi de ce fac atunci când au creat şi apoi au manipulat riturile în scopuri politice. În această privinţă avuseseră două surse de inspiraţie. Festivalurile serviseră dintotdeauna ca mijloc de implicare a maselor în politica Franţei, de la coregrafierea meticuloasă a vizitelor şi a intrărilor regale, până la carnavalurile cu iz de rebeliune de la ţară. În plus, diverşi teoreticieni politici de influenţă atribuiseră o valenţă politică acestor celebrări populare. Într-adevăr, mai devreme, Rousseau, în recomandările făcute guvernului polonez, insistase în favoarea instituirii unor festivaluri civice. Acestea au efectul, scria el, de a „reîntări caracterul naţional, de a consolida noile tendinţe" şi de a da „un nou avânt tuturor pasiunilor." Rousseau susţinea, în termeni preluaţi mai târziu de către Durkheim, că participarea la astfel de festivaluri diminuează barierele sociale care îi despart pe oameni, prin urmare ele contribuie la crearea solidarităţii sociale.[3]

Luptele crâncene din primii ani ai revoluţiei s-au dus atât prin ritualuri, cât şi cu ajutorul armelor. Ritualurile nu au servit doar noua solidaritate, ci în acelaşi timp au servit creării unor noi loialităţi şi percepţii politice. În 1792, anul care a precedat decapitarea regelui şi instaurarea Regimului Terorii, adversarii politici sponsorizaseră rituri publice rivale care erau celebrate pe străzile Parisului. Festivalul Libertăţii, în onoarea rebelilor militari, şi festivalul lui Simonneau, în onoarea primarului asasinat din Etampes, oferă exemple dramatice ale acestui război ritual. Ţinute la şase săptămâni unul de celălalt, festivalurile i-au aţâţat pe iacobini împotriva conservatorilor, cu puţin timp înainte ca Revoluţia să atingă punctul culminant sângeros.

Lupta dintre forţele moderatoare şi cele revoluţionare se apropia de final. Acelaşi Lafayette, care rostise jurământul noii republici în Paris în 1790, după numai un an, şi-a condus gardienii la masacrul din Champ de Mars pe 17 iulie 1791. Acolo el a supravegheat împuşcarea petiţionarilor neînarmaţi care se adunaseră pentru a cere ca regele să fie adus în faţa justiţiei, apoi formarea unui nou regim. Cu moderaţii constituţionali la putere, revoluţionarii au fost împiedicaţi să sponsorizeze un rit public în onoarea victimelor, însă ei au reuşit să organizeze un festival în onoarea unui grup similar de martiri, cel al rebelilor militari elveţieni din 1790.

În mod convenabil, personajul negativ al acestei poveşti, generalul Bouillé, fusese îngrijorat de festivalul federaţiilor din 1790, care, susţinea

el, „otrăvise spiritul trupelor."[4] Doar la o lună după acel festival, câteva regimente staționate în Nancy s-au ridicat împotriva ofițerilor aristocrați. Trupele lui Bouille au fost trimise la Nancy, unde au înnăbușit cu brutalitate revolta și i-au arestat pe supraviețuitori. Printre aceștia se aflau membri ai regimentului elvețian al lui Chateauvieux. Adunarea națională a aplaudat înăbușirea rebeliunii, însă partizanii revoluției au fost revoltați. Trupele elvețiene prizoniere făceau parte din același regiment care refuzase să tragă în mulțimea parizienilor care eliberaseră Bastilia în 1789, ceea ce le conferea o valoare simbolică specială.

Suporterii soldaților prizonieri nu numai că au reușit să convingă autoritățile să-i elibereze din închisoare; ei i-au convins pe oficialii municipali ai Parisului să sponsorizeze un festival în onoarea lor. În petiția adresată autorităților orașului, motivele sponsorilor erau clare: „Acest festival emoționant va constitui teroarea tiranilor de pretutindeni, speranța și forța patrioților."[5] Conservatorii au fost indignați de această comemorare a „ucigașilor" și a „inamicilor publici", pretinzând că era o insultă adusă Gardei Naționale, o incitare la rebeliune. Tensiunea crescuse în capitală în săptămânile premergătoare celebrării, iar moderații au fost blocați în eforturile lor de a submina festivalul. Pericolul violenței atârna deasupra zilei care va urma.

Eroii acestui festival al Libertății, cei 40 de soldați elvețieni supraviețuitori, mărșăluiau cu lanțurile rupte în fața lor. O mulțime imensă celebra prin marș; locuitorii de rând ai Parisului ieșiseră pe străzi în forță. Ceremoniile purtau amprenta unei organizări iacobine bine puse la punct. Patru bărbați duceau niște tăblițe pe care erau înscrise Declarația Drepturilor Omului; busturile lui Rousseau, Voltaire și Benjamin Franklin erau purtate pe sus pe străzile Parisului, iar două sarcofage erau dedicate rebelilor și gărzilor naționale ucise la Nancy. În Bastilia, conducătorii marșului au ridicat o statuie reprezentând Libertatea, decorată cu scene care înfățișau revoluția. Pe parcursul marșului, spre oroarea monarhiștilor și în deliciul iacobinilor, o statuie a lui Ludovic al XV-lea a fost legată la ochi și încoronată cu o beretă roșie.

Pentru participanți, ziua a constituit o inspirație, însă conservatorii au catalogat-o ca pe o afacere mizerabilă, un „scandal odios", care, conform unui ziar regalist, „a reprezentat cât se poate de perfect triumful crimei." Ducesa de Tourzel, la rândul ei, a calificat sărbătoarea ca pe o „promenadă indecentă și ridicolă a unor dezertori mizerabili." Totuși, analiștii conservatori ce ținută și-au dat seama că procesiunea constituise un puternic stimulant pentru mișcarea revoluționară. Capete vor cădea.[6]

Admițând forța politică a festivalurilor iacobine, conservatorii au planificat în mare grabă un ritual de contraatac. La fel cum revoluționarii adoptaseră simbolismul eliberării rebelilor elvețieni în folosul

festivalului lor de „libertate", monarhiştii constituţionali s-au folosit de funeraliile primarului din Etampes, Jacques Simonneau, asasinat pe 3 martie a aceluiaşi an. Glorificării rebelilor din primul festival, conservatorii contrapuneau glorificarea victimelor rebeliunii. Primarul fusese linşat de către ţărani răsculaţi, care îi ceruseră să controleze preţurile grânelor.

Nu mult după moartea lui Simonneau începuse o ceartă între conservatori şi revoluţionari asupra planurilor comemorării publice a morţii acestuia. Cum războiul cu Austria debutase în aprilie, conservatorii au argumentat cu şi mai multă fervoare că mesajul festivalului libertăţii, care încuraja insurecţia, trebuia anulat de organizarea unui ritual antidot. În urma primelor înfrângeri militare, pe care generalii le-au justificat ca rezultat al lipsei de disciplină, petiţionarii conservatori la adunarea naţională au cerut organizarea unei ceremonii publice care să dea o „lovitură de moarte" „duşmanilor Constituţiei." Era „timpul să dovedim", argumentau petiţionarii, că „în sfârşit a sosit ora pentru intransigenţa legii." Într-un raport citit adunării, un campion conservator al riturilor s-a exprimat foarte răspicat în această privinţă: festivalurile naţionale „pot provoca dezordinea sau o pot linişti, pot impune ordine şi pot insufla respectul faţă de lege." Într-adevăr, a insistat de Quincy, un festival în onoarea lui Simonneau va constitui un „apel pentru respectarea unei ordini mai puternice decât... legile cele mai ameninţătoare." În pofida protestului radicalilor, adunarea a aprobat cererea.[7]

În timp ce festivalul libertăţii fusese o agapă, un fel de petrecere la care participaseră masele entuziasmate, festivalul Simonneau, care va avea loc doar câteva săptămâni mai târziu, pe 3 iunie 1792, va reflecta intenţia propriului mesaj autoritar: apelul la ordine şi lege. Deşi s-a recurs la unele teme clasice (cam excesive) – în special femei în togi albe romane – elementul major l-a constituit parada militară, cu şiruri lungi de trupe. Singura participare civilă de marcă în procesiune era aceea a funcţionarilor publici. Tema principală, respectul pentru lege, a fost simbolizat nu numai prin parada intimidantă a puterii militare, dar şi de o gamă întreagă de alte simboluri: o sabie enormă, o carte a legii pe un tron de aur şi o gigantică statuie a Legii, cu sceptrul în mână, statuie purtată de sclavi îmbrăcaţi în tunici. Alte comemorări ale lui Simonneau au trecut, de asemenea, prin faţa privitorilor: un bust al primarului, modelul monumentului ce urma să fie dedicat în onoarea acestuia şi un basorelief care înfăţişa uciderea lui.

Unii critici de stânga au condamnat procesiunea ca pe un spectacol militar insultător menit să-i umilească pe oameni. Ei şi-au aţintit atenţia asupra simbolismului procesiunii. Spre exemplu, într-unul

dintre cele mai bizare episoade, celebranții lui Simonneau purtaseră deasupra lor imaginea unui rechin străpuns de o lance. Pe întreaga lungime a rechinului se putea citi inscripția „respect pentru lege." Revoluționarii au interpretat aceasta ca pe o încercare de intimidare, rechinul reprezentând masele rebele, iar lancea simbolul puterii militare. Însă, susținea gazeta revoluționară, „noi credem tocmai contrariul, că lancea este poporul", și rechinul tras în lance despotism, aristocrație și fanatism religios.[8] Cel mai controversat simbol a fost cel al basoreliefului, care îl înfățișa pe Simonneau ucis cu sulițe, fiindcă sulița constituia arma emblematică a revoluționarilor. Stânga a socotit reprezentația ca blasfemiatoare și i-a numit pe organizatorii acesteia „contrarevoluționari."[9] Patru zile după uriașul spectacol, Robespierre s-a ridicat în cadrul adunării naționale și a atacat festivalul, denumindu-l nu o sărbătoare a națiunii, ci un festival al funcționarilor publici. Acesta reamintea, a susținut el, *l'ancien régim*: baionete și uniforme, „ce fel de decorațiuni sunt acestea pentru festivalurile unor oameni liberi?"[10]

Însuși Robespierre era un campion neostenit al festivalurilor, ca mijloace de implementare a revoluției. Într-adevăr, în 1794 el a propus un proiect de decret adunării naționale, prin care se cerea sponsorizarea unei serii de festivaluri publice, mergându-se într-atât de departe încât să fie cerută organizarea unui festival diferit, tot a zecea zi, a fiecărei săptămâni de zece zile din cele 36 instituite prin noul calendar.[11]

Festivalul Ființei Supreme care a avut loc în Paris pe 8 iunie 1794 a reflectat intenția lui Robespierre de a regulariza riturile de stat și de a sacraliza regimul, constituind o încercare de a înlocui riturile bisericii și ale monarhiei cu un sfânt sistem de rituri revoluționare de stat. Într-o serie de ceremonii, planificate în cel mai mic detaliu, o jumătate de milion de oameni – aproape toți din Paris – au asistat și au participat la această încercare de a impune noul statu-quo. Au fost ridicate tribune ad-hoc, au fost create monumente imense, au fost împodobite clădirile de-a lungul traseului paradei și a fost construit un munte artificial. Robespierre, cu un gest de mare afectare și cu ajutorul unei torțe, a dat foc statuii de carton a Ateismului, pentru a revela imaginea neîntinată a Înțelepciunii, ascunsă în spatele primei. Însă Înțelepciunea – spre uimirea iacobinilor – s-a arătat la față mânjită de dâre de fum. După două cuvântări ținute de Robespierre și urmate de o procesiune, conducătorul revoluționar s-a urcat pe vârful colinei special construite, însoțit de Convenție, în timp ce mulțimea intona cântece revoluționare. Punctul culminant a sosit atunci când cei prezenți, acompaniați de o orchestră imensă, care număra 200 de toboșari, a început să cânte recent compusa „Marseillaise", intonând ultimele versuri în acompaniamentul salvelor de artilerie.

Ritul a consemnat momentul de vârf al regimului iacobin. Era un festival uriaş şi impresionant, dar în acelaşi timp evidenţia intenţia lui Robespierre de a-şi asuma puteri dictatoriale, care în cele din urmă nu vor reuşi să-i prevină înfrângerea.[12] Deşi capul lui Robespierre s-a alăturat acelora ale ultimelor lui victime, viziunea lui despre riturile revoluţionare a continuat să supravieţuiască sub noul guvern. Atacaţi şi de dreapta, şi de stânga, thermidorienii, care luaseră puterea în 1794, au acceptat în mare propunerile lui Robespierre în privinţa instituirii festivalurilor. În anumite privinţe, aceştia aveau chiar mai multă nevoie de a crea un nou ritual, în vederea obţinerii sprijinului popular. Deoarece le lipsea un ritual bogat în simboluri, ca acela al catolicilor şi regaliştilor, pe de o parte, sau entuziasmul popular revoluţionar, pe de altă parte, aceştia au adoptat în mod deliberat festivalurile, în favoarea sprijinirii soluţiei lor moderate. Deşi noua programă care urma să fie instituită în şcoli prevedea socializarea politică a tineretului, iar presa controlată de guvern putea influenţa adulţii literaţi, festivalurile erau necesare pentru a asigura o instruire similară a maselor iliterate.[13]

Bătălia rituală se încrâncenase atât între facţiunile guvernamentale, cât şi între guvern şi biserică. În 1792, statul a expropriat riturile de trecere – de botez, căsătorie şi moarte – care întotdeauna îi legaseră pe oameni de biserică. Noii guvernanţi au substituit Declaraţia pentru Drepturile Omului Bibliei, ca principiu sacru în numele căruia se făceau legămintele de credinţă; imnurile revoluţionare le-au înlocuit pe cele bisericeşti; iar festivalurile care comemorau marile evenimente ale revoluţiei au înlocuit procesiunile obişnuite, ţinute în onoarea sfinţilor locali. Într-adevăr, în locul calendarului celor şapte zile care gravitau în jurul zilei de duminică, guvernul a substituit calendarul celor 10 zile, care era definit de noile festivaluri laice.[14]

În acelaşi timp, revoluţia a declanşat o explozie spontană de ritualizare. Deşi cele mai spectaculoase rituri aveau loc pe străzile Parisului, fiecare sat din ţară a resimţit această influenţă. Celor mai mici amănunte din viaţa de zi cu zi li se acorda o importanţă simbolică. Deosebirile vestimentare au ajuns să reprezinte diferenţa dintre poziţiile politice, iar alegerea greşită a culorii, a lungimii pantalonilor sau a pălăriei putea genera încăierări în orice moment. Lynn Hunt, istoric francez, menţionează că aceste simboluri cotidiene nu numai că exprimau poziţia politică a unui individ, însă prin faptul că „expuneau o poziţie politică în mod expres, făceau posibile aderarea, opoziţia sau indiferenţa."[15]

Cocarda tricoloră constituie un exemplu ilustrativ. A purta o astfel de cocardă în anumite ocazii rituale era sinonim cu exprimarea simpatiei faţă de revoluţie, de mare valoare emoţională. În octombrie 1789, un grup de femei au mărşăluit până la Versailles la auzul ştirii că

soldaţii călcaseră în picioare cocarda tricoloră, pe care o înlocuiseră cu cea albă a bourbonilor şi cea neagră a contrarevoluţionarilor aristocraţi. La ora aceea, taberele politice nu erau în mod distinct definite, cu atât mai puţin instituţionalizate; prin etalarea publică a acestor simboluri se definea opţiunea politică. De asemenea, prin intermediul riturilor, oamenii dobândeau propriul sentiment al loialităţii pentru bătăliile ce vor urma.[16]

Crearea şi manipularea de simboluri a avut o importanţă crucială pentru Revoluţia franceză, însă nu toate încercările de ritualizare au fost încununate de succes. Exista o diferenţă subtilă între formele de ritual care defineau grupurile politice prin intermediul cărora se duceau luptele politice victorioase şi acele forme abortive care pur şi simplu apăreau ridicole. Partizanii revoluţiei, în nerăbdarea lor de a înlocui ritualurile sponsorizate de biserică şi *l'ancien régime*, cu cele care proclamau loialitatea revoluţionară, se poticneau de multe ori de acea diferenţă subtilă. Altarele bisericilor confiscate au fost transformate în altarele lui Marat sau ale altor eroi revoluţionari. Adoptarea „semnului patriotic al crucii", în numele lui Marat, Lepeletier, Libertate sau Moarte, a avut parte de un sfârşit penibil în multe oraşe şi sate, în timp ce patrioţii neinspiraţi dintr-o parohie au încercat să-şi demonstreze zelul revoluţionar reconsfinţind o „cristelniţă de sfântă apă patriotică."[17]

Ritualul Revoluţiei franceze a avut o latură facilă şi una, nu este nici o noutate, macabră. Desigur, riturile revoluţionare cele mai celebrate au fost decapitările publice ale duşmanilor revoluţiei. Într-adevăr, în schimbul de locuri între eroi negativi şi pozitivi într-un ritm ameţitor, duşmanul era definit de către guvern pentru populaţie prin intermediul riturilor. Asasinarea acestor indivizi în anonimatul celulelor n-ar fi avut acelaşi efect politic ca ghilotinarea. Iar scara la care aveau loc aceste ceremonii sângeroase, cu siguranţă amplificau acest efect. Într-un an şi jumătate de Regim al Terorii, 2.632 de capete au fost decupate în beneficiul edificării populaţiei. În acest caz era ritualizată moartea unui individ şi nu înmormântarea lui. Ca dovadă, singurele funeralii publice care au avut loc în urma decapitării lui Ludovic al XVI-lea în ianuarie 1793 nu au fost organizate pentru Ludovic, ci pentru deputatul naţional asasinat cu o seară înainte. Asasinul, fost gardian regal, se răzbunase pe votul deputatului, dat în favoarea executării regelui.[18]

Ritualurile Revoluţiei franceze nu avuseseră doar intenţia de a exalta, dar şi aceea de a instrui, nu numai scopul de a crea solidaritate, dar şi de a insufla teroare. Ghilotina nu era singurul instrument de intimidare. Printr-o varietate de alte rituri se impunea poporului depunerea unui jurământ public în sprijinul regimului. Tot aşa cum frica îl

determinase pe Ludovic al XVI-lea să jure loialitate noului regim cu ocazia festivalului federației din 1790, un număr tot mai mare de oameni au fost puși în fața aceleiași amenințări cu ocazia ritualurilor care au avut loc în anii următori. Ozouf descrie o astfel de scenă:

„Totul contribuie ca această teamă să devină baza reală a festivalului: formula sacramentală, înscrisă cu litere mari pe altarul sacru al națiunii; treptele ce trebuiau urcate pentru a depune jurământul; tensiunea eroică pe care corpul trebuia să o imite în timp ce mâna era ridicată; și constrângerea tacită exercitată de către cercul de spectatori.[19]

Teroarea se putea citi pe fețele participanților care știau foarte bine ce pericole îi păștea dacă făceau vreo greșeală în timpul ritului: unii leșinau, iar alții erau cuprinși de o bruscă paralizie chiar în momentul în care se pregăteau să semneze.

Oare cât de importantă era această complexitate de rituri pentru evoluția politicii în Franța acelor ani? Unii istorici susțin că Revoluția Franceză demonstrează cât de fragilă este influența ritualului asupra evoluției evenimentelor politice. Ei menționează colapsul revoluției după un deceniu de ritualizare frenetică, ca de altfel și colapsul ritualului în sine. Într-adevăr, pretinde Edgar Quinet, toate ritualurile revoluționare nu reușiseră să „desființeze nici un sfânt popular."[20] La fel și Mosse, care susține că festivalurile nu pot fi „create în mod artificial, ca o expresie a efortului de a uni un popor în spatele conducătorilor lor", și menționează în sprijinul tezei lui insuccesul festivalurilor revoluționare și al revoluției.[21]

Totuși, faptul că șubredul edificiu revoluționar s-a năruit la sfârșitul secolului al XIX-lea nu dovedește lipsa unei semnificații politice a ritualului. Dimpotrivă. Conducătorii revoluției s-au aflat în situația de a trebui să înlocuiască vechea concepție despre ordinea politică – în care regele, nobilii și biserica ocupau locul central – cu una total diferită. Nu există nici o îndoială că ritualul a jucat un rol important în acest proces. Lupta politică a fost dusă în parte prin ritual, fapt recunoscut și de reacționari, și de revoluționari. Ritualul era necesar pentru a defini organizațiile politice și pentru a-i identifica pe indivizi cu acele organizații. A fost folosit în scopul legitimării unui regim cu totul și cu totul nou și al deligitimizării vechiului regim, în scopul mistificării momentului apariției noii dictaturi cu simboluri democratice și al creării unei solidarități între oameni cu viziuni total diferite despre ceea ce se întâmpla. În absența unui personaj unic care ar fi putut, precum regele, simboliza statul, acesta era identificat prin astfel de expresii rituale.[22] Riturile nu exprimau pur și simplu opinii populare precedente despre ceea ce ar fi trebuit să constituie niște

instituții și relații politice adecvate; ele au jucat un rol major în crearea acestor idei și opinii.[23]

În cele din urmă, aceste rituri nu fost chiar atât de tranzitorii. Ritualurile generate în deceniul revoluționar vor continua să joace un rol în politica Franței și în secolul următor, iar sărbătorirea Zilei Bastiliei va deveni una dintre modalitățile prin care diferitele guverne și grupuri de opoziție se vor autodefini. O jumătate de secol după înfrângerea Revoluției, prima apariție în public a noului guvern revoluționar în 1848 a constat într-o vizită în Place de Bastille în scopul proclamării noii republici. A doua apariție, câteva zile mai târziu, a fost cu ocazia procesiunii funerare în onoarea victimelor revoltei care adusese noul guvern la putere; această procesiune se va sfârși în Bastilia. Acolo, martirii urmau să fie îngropați lângă predecesorii lor, victimele revoltei din 1830. Apăruseră noi rituri și simboluri, însă tradiția politică a ritualurilor anterioare era încă vie.[24]

Interzicerea ritualurilor revoluționare de către Napoleon nu dezminte semnificația lor politică, ci mai degrabă afirmă relația strânsă dintre politică și ritual. O dată cu noul regim se impuneau noi necesități simbolice, de care Napoleon era foarte conștient. Festivalurile revoluționare, caracterizate de participarea populară și de prigonirea dușmanilor din interior, au făcut loc riturilor care preamăreau puterea militară, cucerirea altor țări și înfrângerea inamicilor străini. Și Napoleon avea un minister al cultelor, în a căror rapoarte făcute împăratului în 1806 se subliniază interesul continuu al acestuia în ritualul politic, după ce revoluția își epuizase resursele. A fost propusă organizarea a două mari festivaluri naționale: unul dedicat păcii și justiției, care să marcheze noua ordine socială instituită de către Napoleon; celălalt un festival anual care să-l celebreze pe însuși Napoleon și care urma să fie ținut în duminica următoare aniversării încoronării lui.[25] Cultul revoluției va fi înlocuit de cel al lui Napoleon, iar cel din urmă, ca și primul, va avea parte de un sfârșit rușinos.

Revoluția americană

Rolul ritualului în Revoluția franceză a fost de mult recunoscut și acceptat, situație încurajată fără îndoială de faptul că însuși revoluționarii și-au dat seama de importanța acestuia, însă semnificația ritualului în Revoluția americană rămâne puțin cunoscută și este subevaluată. Ca și alți revoluționari, patrioții americani aveau nevoie să delegitimeze ordinea politică consacrată și să inspire solidaritatea poporului în jurul unei noi serii de simboluri politice. Răspândiți în cele 13 colonii, aceș-

tia aveau în acelaşi timp nevoie de mijloace de a se autoidentifica drept participanţi în cadrul aceleiaşi mişcări. Desigur, diversele documente pe care le-au conceput – şi care mai târziu vor atrage atât de mult atenţia istoricilor – erau importante pentru crearea noii unităţi, a noii identităţi, însă şi aici ritualul a jucat un rol semnificativ, atât pentru elită, cât mai ales în realizarea unei conexiuni între acţiunile elitei şi vieţile oamenilor de rând.

O necesitate majoră a revoluţiei a fost aceea de a demistifica prejudecăţile privitoare la puterea regală. Un lucru deosebit de problematic, deoarece timp de mulţi ani patrioţii americani dăduseră vina – perpetuând un precedent politic consacrat de milenii – pe miniştrii regelui şi pe parlament, nu pe rege, pentru efectele opresiunii. Într-adevăr, până în 1776, întrunirile patrioţilor includeau ritualuri de obedienţă, ca toasturile în onoarea regelui, în timp ce sărbătorile prilejuite de ziua de naştere a regelui continuau să inspire entuziasm popular.[26]

Divorţul simbolic cu regele nu a început decât o dată cu Declaraţia de Independenţă. Pentru a întreprinde o schimbare atât de radicală în concepţia populară despre relaţiile politice, publicarea documentului nu era nici pe departe suficientă. În toate coloniile, lecturile publice ale Declaraţiei erau urmate de execuţii rituale ale regelui. Suveranitatea lui George al III-lea a fost distrusă în aceeaşi măsură prin arderea efigiilor lui, parodierea îngropării şi demolarea unor statui ce-l reprezentau, cât şi prin formularea şi scrierea în sine a documentului. În Savannah, Georgia, cea mai largă adunare văzută vreodată în aceea regiune a organizat, în onoarea regelui „o procesiune funerară foarte solemnă." În New York City, în urma citirii declaraţiei, mulţimea a înconjurat statuia ecvestră a regelui, a distrus-o, făcând-o una cu pământul. În Boston, firmele magazinelor care includeau însemne cu coroane şi lei regali au fost aruncate în foc. În Baltimore, patrioţii au mărşăluit pe străzi cu efigia regelui, într-un marş care a culminat cu aruncarea acesteia în flăcări. Pe scurt, pentru patrioţii din colonii, mijloacele imediate cele mai eficiente de distrugere a autorităţii regelui au fost acelea furnizate de ritualurile de revoltă.[27]

Recurgerea la forme de ritual în scopuri organizaţionale, în scopul comunicării loialităţii şi antagonismelor politice generale, a fost cu atât mai importantă într-un sistem politic divizat în colonii separate, fiecare direct răspunzătoare Marii Britanii. Aderarea la revoluţie a liderilor politici din Virginia, de exemplu, a fost proclamată printr-o serie de ritualuri prin care aceştia se identificau cu evenimente ce aveau loc la sute de mile depărtare, în nordul ţării. Reprezentanţii comitatelor din Virginia s-au adunat în Williamsburg, unde Camera Edililor a declarat ziua de 1 iunie – data la care intra în vigoare închiderea portului Boston,

decretată de către Parlament – o zi de post şi de rugăciune. Ca o formă de retaliere faţă de acest act simbolic, guvernatorul a dizolvat camera. A doua zi a fost consemnat un nou rit, semnarea publică de adeziune a 89 de edili în favoarea constituirii unei asociaţii de acţiune comune pe timpul crizei. În acest fel ei au reînviat o formă rituală de protest public, care mai târziu va fi adoptată de către toate coloniile participante la revoluţie. Pe 1 iunie, în frunte cu *speaker**-ul lor şi o altă persoană, cu un sceptru în mână, edilii au participat la o procesiune, în drum spre biserica din imediata vecinătate a palatului guvernatorului, unde s-au supus cu toţii unei zile de post. În acelaşi timp aveau loc rituri similare şi în alte parohii din Virginia.[28]

Chiar şi înainte de acest eveniment, sărbătorile copacilor Libertăţii au introdus o varietate de rituri prerevoluţionare. Urmând exemplul celor din Boston, protestele generate de Legea timbrului în toate coloniile au inclus dedicarea unui copac Libertăţii, care ulterior va deveni punctul central al multor proteste şi festivităţi din Boston. Steaguri şi plăci comemorative decorau aceşti copaci, protejaţi cu aceeaşi dragoste ca şi cocardele tricolore ale francezilor. Într-adevăr, cea mai mare revoltă populară din New York a izbucnit atunci când soldaţii britanici au încercat să taie Stâlpul Libertăţii.

În anii anteriori revoluţiei, Copacii Libertăţii au constituit pretextele declanşării multor acte de rebeliune, care au promovat sentimente antibritanice şi au încurajat solidaritatea cu rebelii. În mod caracteristic, aceste ritualuri includeau spânzurarea unor efigii ce reprezentau indivizi sau edicte regale nepopulare, precum Legea timbrului. O dată cu escaladarea tensiunilor politice, copacul a devenit locul preferat pentru ceremonii de tip *tarring şi feathering* (tăvălirea prin smoală şi fulgi), organizate pentru a-i intimida pe loialişti şi pe informatori.[29]

Ceea ce îi îngrijora cel mai mult pe britanici şi pe aliaţii lor în această perioadă, ceea ce contribuia la creşterea sprijinului acordat cauzei patrioţilor, nu erau actele de violenţă ale acestora împotriva adversarilor; era formula de agresiune ritualizată, care constituia de fapt forţa protestelor. Execuţia simbolică a regelui în cadrul unui ritual public, în mijlocul mulţimii euforice, avea un impact politic mai mare decât atragerea unuia dintre loialişti pe o uliţă dosnică, pentru a-l bate măr.[30] Ca revoluţia să aibă sorţi de izbândă, oamenii trebuiau să se considere oprimaţi, trebuiau să creadă că oprimarea lor era determinată de dominaţia britanică şi trebuiau să accepte o organizaţie politică alternativă care să constituie o forţă revoluţionară eficace şi o formulă viabilă în viitorul politic. În toate aceste privinţe, ritualul a jucat un rol important în declanşarea Revoluţiei americane.

Înşişi membrii fondatori îşi dădeau seama de necesitatea ritualului, nu numai în beneficiul revoluţiei, dar şi pentru asigurarea unei baze solide pentru noul guvern. La puţin timp după ce John Adams şi semenii lui au decis să proclame independenţa coloniilor faţă de Marea Britanie, Adams scria că data votului în favoarea independenţei „va fi sărbătorită de generaţiile ulterioare ca un mare festival aniversar." El susţinea că „această dată solemnă ar trebui comemorată cu mare pompă şi parade, cu spectacole, jocuri sportive, salve de tun, clopote, focuri de tabără şi o iluminaţie generală, de la un ţărm al continentului la celălalt, de acum înainte şi pentru totdeauna."[31]

Date fiind opiniile lui Adams despre importanţa ritualului politic, nu sunt deloc surprinzătoare opiniile lui privitoare la ritualizarea preşedinţiei: „Înlăturaţi toate tronurile şi coroanele oamenilor", scria el în 1790, „şi veţi asista la sfârşitul justiţiei şi ordinii tradiţionale." Într-adevăr, el nu era mulţumit nici măcar cu titlul de „preşedinte", care i se părea mult prea trivial, lipsit de exaltare. Curând după aceea, acţiunile succesorilor lui au pus în evidenţă legătura dintre genul şi gradul de elaborare al ritualului care defineşte preşedinţia şi puterea cu care este învestită această funcţie. Disprețuind ritualul elaborat al învestiturii lui Washington, Jefferson, cu ocazia propriei lui învestituri, în 1801, a decis să meargă pe jos, fără ostentaţie, de la locuinţa închiriată şi până la Capitoliu, unde a rostit discursul inaugural adresat sesiunii speciale a Congresului. Consecinţele politice ale acestei încercări, şi a altor încercări, de a plasa preşedinţia pe un piedestal mai puţin ritualizat au fost diminuarea puterii acestei funcţii şi sporirea puterii Congresului. Reinstaurarea unei preşedinţii puternice va avea loc numai atunci când un alt preşedinte, interesat în simbolurile funcţiei, Andrew Jackson, va ocupa Casa Albă.[32]

Naziştii

Deşi toate mişcările politice ajung să fie cunoscute prin intermediul ritualurilor şi simbolurilor, probabil că în nici un alt caz identificarea politicii cu ritualul nu este mai evidentă decât în cazul nazismului. Însuşi Hitler devenise un simbol iconic, o întruchipare a două simboluri fundamentale ale mişcării naziste: banderola cu zvastică şi salutul nazist. Cu toate că forţa nazismului rezida în ultimă instanţă în forţa armată, accederea la putere depinsese în bună măsură de manipularea ritualului. Mişcarea avea propria-i scriptură, *Mein Kampf,* însă nu era necesară lectura acesteia de către mase, deoarece, aşa cum susţine George Mosse, „ideile din Mein Kampf fuseseră traduse în formule

liturgice, iar paginile tipărite deveniseră obiectul adorației naționale ariene, grație riturilor de masă."[33] Este imposibil să concepem accederea naziștilor la putere fără manipularea cu succes a ritualului.

Hitler, la fel ca Robespierre, era foarte conștient de necesitatea conceperii unor forme de ritual, dacă intenționa ca revoluția imaginată de el să izbândească. Una dintre primele lui preocupări a fost aceea de a institui simboluri potente care vor servi la identificarea membrilor mișcării, la informarea asupra forței acestei mișcări și la convertirea de noi membri. Deplângând absența unor astfel de simboluri definitorii în perioada imediat următoare primului război mondial, Hitler nota: „Mai presus de toate, dezavantajul consista în faptul că membrii de partid nu posedau nici un semn exterior care să denote apartenența lor reciprocă", simboluri care „să poată fi opuse acelora proprii Internaționalei." E adevărat, prin scrutinizarea dușmanilor socialiști, Hitler și-a dat seama de importanța simbolurilor și ritualurilor pentru cauza revoluționară. El relatează observațiile lui ca martor ocular al unei demonstrații marxiste de masă din Berlin, la puțin timp după război: „Un ocean de steaguri roșii, iar baticurile și florile roșii au conferit acestui eveniment... o aparență de putere, cel puțin exterioară." Însă puterea nu era doar exterioară, așa cum observa Hitler în continuare: „Am înțeles și resimțit eu însumi cât de ușor este ca un om din mulțime să sucombe farmecului sugestiv al unui spectacol impresionant de o asemenea grandoare."[34]

Ulterior, Hitler va acorda multă atenție creării de simboluri național-socialiste. El a ales culoarea roșie pentru steagul nazist, fiindcă era „cea mai incitantă." Zvastica era necesară pentru a conferi mișcării o identitate unică, de neconfundat. Hitler descrie sentimentul de bucurie aproape copilărească" pe care el și camarazii lui au trăit-o în 1920, când a fost asamblat primul lor steag; acesta „a avut efectul", se entuziasmează Hitler, „unei vâlvătăi de torță. "[35]

După aceea, aproape nici un miting nazist nu putea avea loc fără expunerea steagului și a zvasticii. Pe bună dreptate, deoarece fără riturile și simbolurile ce-l însoțeau, nu constituia deloc un miting nazist. Doi ani mai târziu, în 1922, Hitler sosea în Coburg pentru a participa la o paradă pe străzile orașului. Atunci când organizatorii locali l-au informat că cedaseră cererii de a nu demonstra cu steagul nazist, „această condiție insultătoare", s-a răstit el, „a fost respinsă fără ezitare."[36] În ceea ce îl privește, avea dreptate, fiindcă ce rost ar fi avut o demonstrație fără steag roșu și fără zvastică?

Pe măsură ce mișcarea a evoluat, riturile s-au îmbogățit cu un simbolism modelat de asociații istorice. Moartea a 16 naziști în lovitura de stat eșuată din 9 noiembrie 1923 a fost rapid transformată într-un

martiriu, căruia i s-a conferit o semnificație palpabilă prin „Steagul-sânge" pe care aceştia îl aveau asupra lor în momentul morții. Culoarea roşie a steagului va reprezenta sângele martirilor mişcării şi acesta va fi tratat ca o relicvă sacră. Într-adevăr, naziştii vor etala steagurile doar de două ori pe an: cu ocazia aniversării martiriului şi la mitingurile zilei Reich-ului, la Nürnberg. Ulterior, naziştii au instituit un ritual elaborat, în care steagurile şi drapelele fiecărei unități de partid erau sanctificate de mâna lui Hitler şi de atingerea cu originalul *Steag-sânge.*[37]

Pentru Hitler, mitingurile erau decisive pentru atragerea de noi membri în timpul luptelor pentru putere, iar mai târziu pentru reîntărirea puterii pe care o cucerise. Importanța mitingurilor, în ochii lui Hitler, depindea de fundamentele psihologiei maselor. „Individul", scria el, „care se simte însingurat în momentul aderării la o nouă mişcare... trăieşte [în cadrul mitingurilor de masă] pentru prima dată sentimentul unei comunități mai mari, ceea ce are un efect tonic şi încurajator asupra majorității oamenilor." Înconjurat la un miting de mii de oameni, individul „este transportat de puternicul efect al sugestiei molipsitoare." Continuând lecția de psihologie colectivă, Hitler susținea că aprobarea plină de fervoare, care emana dinspre masele de oameni care îl înconjurau, demonstra „corectitudinea noii doctrine." „Cel care vine la un astfel de miting cu ezitări şi îndoieli", scria el, „pleacă cu o confirmare în minte: a devenit un membru al comunității."[38] Sau, aşa cum se exprima mai târziu comandantul trupelor de şoc, „fiecare detaşament îmbrăcat în maro, mărşăluind cu semnul zvasticii, se traduce într-o chemare adresată trecătorului: «Vino cu noi, camarade»".[39]

De fiecare dată, apoteoza acestor rituri o constituia mitingul anual de ziua Reich-ului, organizat pentru prima oară în München în 1923, apoi din 1927 până în 1938 în Nürnberg. Acestea prilejuiau reafirmarea entuziasmului şi dăruirii noilor membri de partid, şi era modificată percepția acestora despre lume. Cu aceeaşi ocazie, naziştii emiteau un puternic mesaj al inevitabilității victoriei lor.

Chiar de la primul miting, din 1923, au ieşit în evidență multe elemente-cheie ale ritualului nazist. Mitingurile începeau cu un moment de comemorare a eroilor primul război mondial, nazismul identificându-se astfel cu simbolismul sacrificiului celor căzuți. Steagurile naziste, purtate de trupele de şoc, în uniforme, păreau să inunde locul. De altfel, în 1923 marea majoritate a celor 80.000 de participanți purtau uniforme, ceea ce conferea mitingului o aură marțială şi reaprindea sentimentele patriotice asociate cu armata şi războiul recent încheiat.[40]

Spre sfârşitul deceniului, ritualul devenise mult mai elaborat. La mitingul din 1929, 25 de stindarde şi 11 steaguri noi ale trupelor de şoc

au trecut prin faţa lui Hitler, fiecare atins de el cu *Steagul-sânge,* în timp ce mulţimea adunată a scandat de trei ori „Germanie, trezeşte-te." Însă numai o dată cu accederea lui Hitler la putere aceste mitinguri au luat proporţii gigantice, imense resurse publice fiind destinate construcţiilor monumentale necesare punerii în scenă a riturilor anuale. Conceptul celui de-al III-lea Reich, menit să dureze 1000 de au, trebuia făcut palpabil cu ajutorul unei scenografii monumentale, care să rivalizeze cu cele ale Egiptului şi Romei antice.[41]

În 1933, un miting de 160 000 de naziști a consemnat începutul noii ere. În timp ce conducătorii partidului din întreaga țară stăteau în poziție de drepți, înșiruite impecabil, pe lângă aceştia a trecut, în formație perfectă, o masă de oameni, cu steaguri. În aceeaşi zi, mai târziu, 60 000 de reprezentanți ai Tineretului Hitlerist s-au adunat pentru un spectacol similar. Aşa cum raporta *New York Times,* „veneau cu batalioanele... În timp ce steagurile treceau, pădure de zvastici, lungă de aproape o sută de metri pentru fiecare regiment, se vedea cum fiecare coadă de steag era ornamentată cu frunzele verzi de stejar ale victoriei, iar fiecare soldat avea la şapcă o floare sau un fir de verdeață." Mesajul ritului nu i-a scăpat reporterului, care a conchis: „Tânăra Germanie şi-a demonstrat puterea. Iar tânăra Germanie este foarte puternică.[42]

În perioada anilor de formare, mişcarea nazistă s-a folosit de o varietate de elemente rituale preexistente, pentru a conferi legitimitate organizaţiei şi pentru a spori loialitatea membrilor. Acest lucru era în special evident în constanța comemorărilor celor morți în război şi în intonarea imnului național atunci când erau expuse simbolurile naziste. O dată cu venirea naziştilor la putere, aceştia nu numai că au căutat să instituie un sistem propriu de ritualuri, organizate în mod regulat, dar în acelaşi timp au încercat să submineze riturile adversarilor. Deseori acest lucru însemna remodelarea unor rituri existente cu formule naziste.

Întâi Mai, ritualul care leagă cel mai mult clasa muncitoare de mişcarea socialistă, a fost prima victimă a acestui război ritual. În loc să interzică demonstrațiile de 1 Mai, naziştii au transformat ziua într-un Festival Național al Frăției, celebrând o nouă solidaritate națională sub noul regim nazist. 16 Martie, Ziua Memorială în amintirea celor morți în primul război mondial, a fost transformată în „Ziua Memorială a Eroilor", asociată cu renaşterea armatei germane şi cu glorificarea forțelor militare. Steagul național – acum cel roşu, cu zvastică – nu mai era lăsat în bernă, în semn de doliu, ci flutura la înălțime, ca semn al noii mândrii naționale.[43] Încercări similare de metamorfozare rituală a sărbătorilor seculare şi religioase, inclusiv Crăciunul şi Paştele, au devenit tot mai frecvente cu trecerea anilor.

Naziştii au avut mai puţin succes în încercarea de expropriere a acelor rituri preexistente asociate cu biserica decât au avut cu inventarea propriilor rituri. Ei au depus un efort considerabil, de exemplu, în încercarea de a desprinde de biserică riturile funerare şi de căsătorie, însă nu cu mult succes. Ceremonia de căsătorie de tip nazist păstra unele elemente tradiţionale – precum schimbul de inele şi participarea naşilor – în timp ce altele erau modificate. Mirele şi mireasa primeau fiecare câte un certificat comemorativ gravat cu simboluri patriotice şi cu un citat adecvat al fürhrer-ului; iar în loc de pilda oferită noilor căsătoriţi de către un preot sau pastor, un ofiţer al partidului local punea accentul pe datoria cuplului de a produce copii care să intre în serviciul patriei-mamă. Totuşi, la fel ca vecinii sovietici din est, naziştii nu au primit un răspuns entuziasmant.[44]

Mitingurile erau cele mai dramatice ritualuri naziste, însă odată cu instituirea celui de-al Treilea Reich, riturile cotidiene de loialitate faţă de regim şi-au asumat cea mai mare importanţă în inocularea nazistă a societăţii. Membrii de partid erau obligaţi să poarte întotdeauna însemnele naziste şi să îmbrace uniforma partidului la mitinguri şi demonstraţii. Când un cetăţean era întâmpinat în public cu salutul nazist, ezitarea sau omisiunea de a răspunde cu „Heil Hitler" avea consecinţe grave. Nu existau modalităţi mai semnificative de a te opune regimului decât refuzul de a coopera într-un astfel de ritual; însă în acelaşi timp, forma ritualizată de salut permitea regimului să-şi identifice adversarii, sau să distrugă încrederea de sine a acestora. Puterea regimului a fost recunoscută de restul populaţiei nu numai graţie salutului entuziast al celui care credea, dar poate chiar mai impresionant, prin forţata complicitate a scepticului.[45]

Revoluţia iraniană

Unele dintre cele mai dramatice mitinguri revoluţionare din ultimii ani au avut loc în 1978 în Iran şi au dus la căderea regimului. Riturile iraniene de rezistenţă ne oferă un exemplu ilustrativ al puterii ritualului de a manipula simbolismul. În acelaşi timp ele reflectă lunga obârşie istorică a acestor mijloace de acţiune politică. Într-adevăr, procesiunile asociate cu riturile islamice au fost folosite de secole pentru mobilizarea populaţiei iraniene împotriva guvernului.[46] În decursul acestui secol, riturile de masă islamice au jucat deseori un factor major în politica iraniană; ele ofereau maselor de oameni singura modalitate semnificativă de a putea influenţa deciziile politice la nivel naţional. Impactul mulţimii a avut o importanţă crucială în implemen-

tarea Revoluției Constituționale și în respingerea acordului anglo-persan din 1919; demonstrațiile de masă au contribuit la menținerea pe tron a monarhului în 1924, iar între 1941 și 1953, ele au constituit arma politică cea mai potentă a Partidului Tudeh și a Frontului Național de a exercita presiuni asupra celor care aveau dreptul de a lua decizii la nivel național.[47]

În 1978, victoria revoluționară a fost precipitată de organizarea unui mare ritual de masă, asociat cu celebrarea islamică a martiriului lui Hussein, mort de mâinile îngrozitorului Yazid, despre care se spune că ar fi avut loc cu 13 secole în urmă. Chelkowski descrie aceste demonstrații de masă în termeni dramatici:

„Lovindu-și piepturile cu mâinile, în mod ritmic, demonstranții – mai mult de un milion – mărșăluiesc pe bulevardele principale ale Teheranului. Cei din frunte, îmbrăcați în straie albe de doliu, intonează istoria mutilării și masacrului nepotului lui Mohamed, Hussein, a familiei lui Hussein și a celor credincioși lor, de către armata blestematului calif Yazid în luna lui Muharram a anului 680. În timp ce cântă, ei punctează litaniile lor cu enumerarea tuturor nedreptăților suferite de poporul iranian sub șahul Mohamed Reza Pahlavi."[48]

De-a lungul anilor, conducătorii revoltei împotriva șahului cultivaseră ecuația simbolică dintre șah și Yazid și echivalaseră sacrificiul cerut de Islam cu sacrificiul necesar răsturnării guvernului nedreptății. Ritualul de masă din 1978 a realizat această ecuație simbolică de o manieră nu numai dramatică, dar în aceeași măsură menită să incite emoțiile oamenilor la limita incandescenței, în timp ce erau împinși în ciocnirea decisivă cu forțele represive ale șahului. Demonstranții, în loc să-și provoace răni, în tradiția ritului de autoflagelare, au confruntat forța armată a șahului, simbolic îmbrăcați în straiele de înmormântare, proclamându-și astfel hotărârea de a se expune sacrificiului ultim. 40 de zile mai târziu, cei uciși în aceste demonstrații vor fi comemorați de către masele largi din întregul Iran. Și aceste rituri au dus la moartea multor demonstranți, perpetuând viața ciclului de rituri antiguvernamentale, și o dată cu ele a revoluției.[49]

Rituri și rebeliune

Atunci când oamenii sunt oprimați de forța covârșitoare a celor superiori din punct de vedere militar, mai ales atunci când ei nu dispun de nici un mecanism tradițional de organizare politică pe scară largă, ritualul poate oferi o bază pentru rezistență și revoltă. Într-adevăr, absența unei organizații politice organizate ierarhic și inferioritatea

militară sunt deseori înrudite; multe puteri occidentale de ocupaţie sunt capabile să se descurce cu un număr relativ mic de trupe armate, având astfel un mare avantaj. Ceea ce le lipseşte celor oprimaţi este organizarea, iar regimurile coloniale încearcă să prevină apariţia unor forme moderne de organizare indigenă.

În astfel de circumstanţe, ritualizarea este catalizată în mod optim, fie de specialişti preexistenţi de ritual şi de transformarea riturilor preexistente, fie de lideri care devin pionierii unor modalităţi inedite de generare a formelor de ritual. Riturile oferă o bază comună pentru indentificare şi comunicare, pentru o nouă definiţie a relaţiilor politice şi delegitimarea relaţiilor de putere existente.

Mahatma Gandhi a fost un astfel de iniţiator al riturilor de rezistenţă, în Africa de Sud la început, apoi în India. Abilitatea britanicilor de a guverna vastul subcontinent indian cu o mână de soldaţi depindea în bună măsură de castele regionale religioase şi de alte forme de diviziune care împiedicau formarea unei mişcări naţionale de opoziţie. Într-o vreme când erau puţine şanse ca nişte acţiuni violente antibritanice să provoace o formă de susţinere populară, care de altfel ar fi fost înăbuşite fără milă, iar formarea de organizaţii politice formale greu de realizat din cauza barierelor de clasă şi castă, regionale şi religioase, Gandhi şi-a dat seama de marele potenţial al acţiunii rituale.

Spre sfârşitul anilor '20, Gandhi a elaborat un manifest politic cuprinzând 11 articole, care, în sine, a avut un efect politic neglijabil. Deşi articolele majore se refereau la independenţă şi la încheierea guvernării britanice, Gandhi a decis să se concentreze asupra unui articol minor, prin comparaţie, acela de a cere ca taxa pe sare şi monopolul colonial al sării să fie abrogate. Opţiunea lui în alegerea simbolurilor a fost vicleană. Atacând în mod ritual taxa pe sare, el punea sub semnul întrebării dreptul Marii Britanii de a guverna; astfel, toate încercările colonialiştilor de a înăbuşi protestul îndreptat împotriva taxei pe sare urmau să apară ca disproporţionate şi torţionare.

În martie 1929, Gandhi şi-a început pelerinajul, parcurgând, timp de o lună, 240 de mile, pelerinaj care îl va duce pe ţărmul oraşului Dandi, unde va face sare din mare. Un astfel de pelerinaj se folosea de toate formele de ritual precedente, iar Gandhi a recurs la toată gama de simboluri care îi stătea la îndemână. Îl însoţeau 78 de bărbaţi selectaţi cu mare grijă, reprezentând aproape toate regiunile ţării, diferitele religii, caste şi vârste. Se opreau dimineaţa într-un sat, iar seara într-altul, cerând de mâncare doar bucatele cele mai simple. Într-un fel, călătoria scotea în evidenţă contrastul cu voiajurile prin ţară ale oficialilor coloniali, care benchetuiau în pofida lipsei generale de resurse. Gandhi s-a folosit de pelerinaj pentru a-i educa pe toţi sătenii

cu care se întâlnea de-a lungul traseului, ca de altfel şi pe miile cu care intra în contact, în mod indirect, prin intermediul presei. Toate relatările consemnau faptul că acest marş, condus de un individ auster, însă paşnic şi încrezător, cu toiagul în mână, era impresionant.

Pe măsură ce pelerinajul continua, atrăgea tot mai multă atenţie, mii de oameni înghesuindu-se să-l vadă în oraşele în care se oprea. Exaltarea exercita o presiune sporită asupra diriguitorilor locali, care se comportau ca nişte agenţi ai puterii coloniale, deoarece Gandhi le ceruse tuturor acestora să-şi dea demisia. În final, peste două sute de oficiali au demisionat. Când, în cele din urmă, aşteptat cu mare nerăbdare, Gandhi a ajuns la mare şi a fiert apa să obţină sare, el a fost arestat, aşa cum plănuise. Acest lucru a dus la demonstraţii de protest şi la revolte, care au izbucnit în întreaga ţară, însoţite de un val de simpatie crescândă pentru mişcarea de independenţă, chiar şi în Marea Britanie. Rituri similare de protest împotriva taxei pe sare au fost organizate imediat şi în alte regiuni ale Indiei. Vor mai trece însă câţiva ani buni până la câştigarea independenţei, dar înfruntarea făţişă a legilor şi a legitimităţii coloniale, precum şi imboldul dat comitetelor locale ale Congresului, au jucat un rol major în lupta revoluţionară.[50]

În toate colţurile lumii coloniale, în conflictul celor lipsiţi de putere cu autorităţile europene, vechile forme de ritual au fost resuscitate şi combinate cu elemente noi. Dându-şi seama că din punct de vedere militar nu au nici o şansă împotriva europenilor, aceste popoare credeau că dacă vor respecta fiecare impoziţie rituală, victoria va fi a lor. În secolul al XIX-lea, în America de Nord, ritualurile Dansului Nălucii reflectau aceeaşi matrice rituală. Participarea la aceste rituri, credeau indienii Plains, îi vor proteja de gloanţele cavaleriei americane. Rareori s-a întâmplat ca lumea simbolică a ritualului să intre într-un contact atât de direct cu lumea fizică ca atunci când gloanţele au străpuns armura ritualului, iar sângele indienilor a înecat universul simbolic construit cu atâta grijă.[51]

Soluţii rituale similare ale luptei împotriva colonialismului au caracterizat şi uraganul mişcărilor de independenţă izbucnite în Africa şi insulele din Pacific. O astfel de mişcare a apărut în Kenya în primii ani ai acestui secol. După multe încercări dezastruoase de încropire a unei rezistenţe militare împotriva forţelor coloniale britanice, Gusii, un popor fără nici o organizare politică centralizată anterioară, au recurs la mijloace rituale de organizare a rezistenţei. Cultul lui Mumbo, bazat pe credinţele şi practicile tradiţionale, a fost modificat pentru a se conforma noilor cerinţe. La fel ca alte mişcări ce caracterizau acum lumea colonială, mumboismul se opunea obiceiurilor europene şi cerea o reîntoarcere la tradiţiile gusi. Respectarea întocmai a practicilor prescri-

se de ritual, aceasta era credinţa participanţilor, îi vor transporta într-un alt mileniu, de unde europenii vor fi excluşi. Ei aveau convingerea că nimănui nu i se putea întâmpla nimic rău atâta timp cât purta o mantie şi o cuşmă confecţionate din piei de animal. Britanicii şi-au dat seama că această modă vestimentară era menită să le submineze autoritatea şi ori de câte ori ofiţerii coloniali întâlneau pe cineva înveşmântat în straiele Mumbo le confiscau şi le dădeau foc. Veşmântul ritual fiind astfel interzis, cei care lucrau pe lângă autorităţile coloniale au recurs la o soluţie mai modestă, cea a unui medalion din piele de capră, purtat pe sub haine.[52]

Aceste mişcări ritualizate de rezistenţă nu constituiau nişte formule inocente de înlocuire a opoziţiei autohtone împotriva colonialismului. În anii '40, în vestul Kenyei, de exemplu, nu departe de Gusii, a luat fiinţă o mişcare de rezistenţă denumită Dini ya Msambwa. Mişcarea reuşise să-i unifice pe membrii a 21 de grupuri independente politic, însă înrudite din punct de vedere cultural-lingvistic, ale poporului Luhya. Impresionantele rituri folosite pentru a organiza revolta erau însoţite de acte de revoltă fizice, inclusiv incendierea clădirilor coloniale.

Manipularea puterii ritualului în această revoltă poate fi ilustrată de pelerinajul întreprins de cinci mii de membri ai Dini ya Msambwa în 1947. Înveşmântaţi în uniformele tradiţionale de războinici şi conduşi de profeticul lider al mişcării, Masinde, aceştia s-au îndreptat spre fortul Lugulu, unde avusese loc bătălia strămoşilor împotriva britanicilor, în 1895. În acel loc, devenit acum locul sacru al rezistenţei, Masinde a condus un rit elaborat. Războinicii căzuţi în luptă în urmă cu o jumătate de secol nu fuseseră îngropaţi; Masinde şi discipolii lui au început prin a executa rituri adecvate de înmormântare, împăciuind astfel spiritele nefericite ale morţilor. După ce au sacrificat un berbec negru, Masinde le-a reamintit tuturor celor de faţă de armistiţiul încheiat cu britanicii în urma acelei înfrângeri istorice. Într-o sticlă a fost introdusă o bucată de hârtie simbolizând documentul armistiţiului, iar Masinde a declarat că „Fac acest sacrificiu pentru a comemora armistiţiul dintre albi şi Bukusu [o facţiune Luhya] la terminarea războiului." A îngropat sticla, apoi a dezgropat-o, a turnat peste ea sângele berbecului, a ars documentul simbolic şi a spart sticla. Iar dacă mesajul ritului mai era încă neclar, el a declarat că prin ritul de sacrificiu armistiţiul încheiat cu guvernul era anulat, iar puterea albilor abolită. Ritul, o combinaţie de simboluri tradiţionale creştine, a contribuit la motivarea poporului în vederea insurecţiei.[53]

Recursul la ritual pentru a exprima şi a organiza revolta împotriva regimurilor opresive a continuat până nu demult în Africa, unde guvernul Africii de Sud, compus din albi, se opunea majorităţii popu-

laţiei negre de a organiza o nouă formă de opoziţie politică.* Nicăieri altundeva acest lucru nu a fost exprimat mai dramatic decât în funeraliile negrilor ucişi de poliţie, prin intermediul cărora a fost organizată mişcarea de rezistenţă. Într-adevăr, această tactică este folosită de către mişcările revoluţionare din întreaga lume.[54]

O scurtă analiză asupra felului în care riturile funerare au fost manipulate în scopuri politice în 1985 va ilustra cât de potent devenise acest mecanism politic în Africa de Sud, în lupta împotriva guvernării albilor. Pe 13 aprilie, de exemplu, au fost organizate funeraliile de masă a 27 de negri – mulţi dintre ei tineri – ucişi de poliţie. Cele mai multe victime fuseseră omorâte atunci când poliţia deschisese foc asupra celor îndoliaţi, prezenţi la o înmormântare anterioară. Ritul la care au participat 60 de mii de oameni, conform relatărilor presei, „a combinat solemnitatea cu politica, doliul cu instigarea şi pumnii ridicaţi cu dulcea curgere a cântecului african." Sicriele erau drapate în negru, verde şi auriu, culorile Congresului African Naţional, aflat în ilegalitate.[55] Şuvoiul de emoţii curgea nestăvilit.

Deşi aceste rituri permit oamenilor să-şi verse durerea şi mânia împotriva propriei neputinţe, ele nu trebuie considerate nişte simple supape de siguranţă care permit regimurilor să supravieţuiască fără a fi serios ameninţate. În absenţa unor forme naţionale preexistente de organizare politică şi dată fiind represiunea guvernamentală împotriva încercărilor făţişe de organizare a unui astfel de protest naţional, mai ales a revoltelor, funeraliile favorizează apariţia unei conduceri autohtone şi creează o identitate comună, servind la formarea unei largi solidarităţi antiguvernamentale. În acelaşi timp, ele ajută la formarea unei concepţii alternative a viitorului univers politic şi inspiră emoţii puternice, de rezistenţă împotriva guvernului.

Aidoma revoluţiilor franceză şi americană, ritualul a fost manipulat în Africa de Sud nu doar pentru a crea solidaritate, dar şi pentru a inspira teamă şi a informa asupra unei surse de putere alternative. Puţine alte exemple mai terifiante ale unui astfel de simbolism pot fi imaginate ca acela al „colierului", un pneu îmbibat în benzină, folosit pentru imolarea colaboraţioniştilor guvernamentali. De aceşti duşmani politici ar fi fost mult mai uşor (şi mai lipsit de riscuri) să se dispună pe ascuns, însă recurgerea la *colier* pentru execuţiile publice a transformat umilul pneu într-o neaşteptată armă simbolică. Cu ocazia unor funeralii organizate pentru 18 tineri negri ucişi în septembrie 1985, de exemplu, s-au adunat 40 de mii de oameni, o dezlănţuire emoţională. După ce riturile au luat sfârşit, pe durata cărora mulţimea scanda „Trăiască colierul!", doi trecători albi care avuseseră nenorocul să se întâlnească cu cei care se întorceau de la funeralii au fost ucişi cu bestialitate. La o

altă înmormântare, în aceeaşi zi, un preot a ajuns la timp pentru a salva un tânăr negru, pe care cei din mulţime îl crezuseră informator al poliţiei şi care fusese imobilizat cu un pneu colier, pe cale de a fi ars de viu.[56]

Faptul că aceste funeralii constituiau mai mult decât o expresie de revoltă şi în acelaşi timp erau importante pentru definirea şi organizarea opoziţiei politice şi a rebeliunii este de asemenea evident şi în cazul unei alte înmormântări care a avut loc în luna octombrie a aceluiaşi an. În urma unui omor, rezultat al revoltelor care izbucniseră în Cape Town, 15 000 de oameni au luat parte la o imensă procesiune funerară. Semnificaţia politică a acestui eveniment consta în faptul că cel ucis fusese musulman, iar procesiunea era condusă de clerici musulmani. Mână-n mână, participanţii la marş scandau: „Allahu Akbar!" („D-zeu e mare"). În cadrul procesiunii se aflau unii care purtau steagul Congresului African Naţional, alţii pancarte cu lozinci ale CAN, iar pe alte pancarte erau înscrise unele versete din Coran. Acest rit constituia în mod evident o reflecţie a opoziţiei crescânde a comunităţii musulmane, care fusese mult mai liniştită în trecut, fapt interpretat cu mare îngrijorare de către guvern. Însă era vorba de mult mai mult decât atât, deoarece în acelaşi timp acest rit constituia o formă de escaladare a rezistenţei şi de instituire a opoziţiei politice.[57] Totodată, el a semnalat intrarea pe un nou făgaş de acţiune şi a generat noi atitudini politice din partea populaţiei musulmane.

Guvernul sud-african a privit aceste rituri funerare cu tot mai multă îngrijorare. În iulie 1985, în ciuda importanţei simbolice acordate de comunitatea mondială practicii libere a riturilor funerare, guvernul a interzis funeraliile în aer liber, în zonele nesigure din punct de vedere politic. În acelaşi timp au fost interzise funeraliile pentru mai mult de o persoană. Steagurile şi pancartele în astfel de procesiuni au fost scoase în afara legii, iar pastorilor li s-a interzis să ţină vreun discurs politic în timpul desfăşurării riturilor funerare. Trimisul ziarului *New York Times* din Johannesburg raporta că „unii comentatori negri au interpretat funeraliile ca pe nişte supape de siguranţă care permit exprimarea mâniei, însă poliţia pare să le fi interpretat ca pe nişte focare ale disidenţei organizate."[58] Rareori dezbaterile aride, emise de teoreticienii care stau în fotoliile lor comode, au fost atât de clar exprimate de către protagoniştii unei bătălii politice.

Bătălia rituală împotriva mişcării de eliberare a negrilor din Africa de Sud a inclus nu numai încercările albilor de a suprima ritualurile negrilor, dar şi recursul la potente rituri politice pentru a manipula populaţia albă. Comemorările marilor evenimente simbolice din istoria *afrikanerilor,* ca aceea a Marii Expediţii şi a Bătăliei Fluviului Sânge din secolul al XIX-lea, au constituit mijloace semnificative de întărire a

solidarității politice și de afirmare a legitimității în fața pericolului iminent. Chiar și rezistența aripii de dreapta a guvernului din Pretoria a luat cele mai dramatice expresii prin intermediul ritualului, așa cum s-a văzut la mitingul care a avut loc în mai 1986, cu ocazia comemorării Zilei Republicii. Atunci, la a 25-a aniversare a proclamării independenței Africii de Sud de Marea Britanie, a avut loc cea mai mare adunare a membrilor aripii de dreapta, care se opuneau propunerilor de reforme rasiale ale președintelui Botha. Opt mii de afrikaneri s-au adunat la poalele Monumentului Pionierilor. Imaginile murale ale monumentului înfățișau momentele debarcării primilor coloniști afrikaneri în secolul al XVII-lea. La ceremonii, mii de bărbați în uniforme paramilitare au ridicat drapelul Mișcării de Rezistență Afrikaner. Drapelul roșu avea la mijloc o emblemă asemănătoare zvasticii, mai mult decât o aluzie la un alt steag, din altă eră. Unele simboluri sunt greu de ucis.[59]

... totul este posibil cu un steag, chiar îndrumarea unui popor spre ţara făgăduinţei.
THEODORE HERZL[1]

Desigur, cântăm Marseilleza pentru versurile ei, dar mai ales pentru noianul de emoţii stârnite în subconştientul nostru.
MAURICE BARRES (1902)[2]

9. RITURILE PUTERII

După ce am examinat rituri politice de o varietate extraordinară, în ceea ce priveşte oamenii, locurile şi perioadele istorice implicate, cred că a sosit vremea să ne întrebăm ce lecţii ne oferă aceste cazuri în privinţa naturii vieţii politice. Încercând să dezmint noţiunea că politica este un simplu rezultat al concurenţei pentru resurse materiale dintre diferite grupuri de interes, vreau să evit cealaltă extremă, aceea de a-i portretiza pe oameni ca pe nişte zombi, prizonieri ai unui univers simbolic, incapabili să-l schimbe.

Faptul că simbolurile şi riturile sunt decisive pentru politică nu înseamnă că oamenii înţeleg lumea după cum le dictează cultura şi miturile. Însă, ceea ce *este* decisiv este faptul că puterea ritualului trebuie exprimată prin măşti simbolice. Simbolismul e necesar sprijinirii ordinii politice şi în acelaşi timp esenţial în răsturnarea şi înlocuirea acestei ordini cu un sistem politic diferit. De unde provin noile sisteme simbolice? Dacă suntem doar nişte prizonieri ai sistemului dominant de simboluri şi dacă sistemul de simboluri ne determină felul în care percepem lumea şi sensul în care interpretăm viaţa politică, cum este posibilă schimbarea?

Mi-e greu să mă abţin de la o analogie biologică. Evoluţia nu poate avea loc decât unde există o diversitate genetică, în aşa fel încât în urma schimbărilor din mediul înconjurător, anumite gene, rare la început, devin tot mai comune. În sine, diversitatea genetică a unei populaţii este determinată atât de inovaţii spontane (mutaţii), cât şi de migrarea indivizilor unei populaţii spre alta (deviere genetică). În mod comparabil, însă în nici un caz identic, diversitatea simbolică există în toate societăţile, iar această diversitate este reîntregită prin invenţie simbolică şi prin contactul cu alte populaţii, cu alte sisteme de simboluri. În consecinţă, sistemul nostru simbolic nu constituie o cuşcă ce ne deschide doar o singură perspectivă asupra lumii politice, ci un

melanj de înţelesuri simbolice prin intermediul cărora ne zbatem, într-o serie continuă de evaluări, să acordăm un anumit înţeles evenimentelor.[3]

O astfel de zbatere implică existenţa unui conflict de interese între oameni. Conflictele pot apărea într-un context politic, care în sine este relativ inatacabil, asemeni aceluia în care mai mulţi indivizi se luptă să ocupe un număr limitat de poziţii disponibile ale puterii. Aici însuşi sistemul de simboluri creează energia necesară apariţiei conflictului şi stabileşte condiţiile de desfăşurare a conflictului. Însă un conflict poate fi generat şi de travaliul alegerii conotaţiilor simbolice adecvate: ce roluri trebuie considerate, care sunt „temele" şi care dintre ele merită revendicate. Parte a luptei culturale o constituie lupta asupra paradigmei simbolice dominante, lupta pentru hegemonie. Este o bătălie neîntreruptă, deoarece, în cuvintele lui Fox, „dominaţia trebuie să fie în mod constant recreată."[4] Este vorba aici de lupta celor privilegiaţi, care, în încercarea de a-şi proteja poziţiile, îmbrăţişează o anumită concepţie explicativă asupra a ceea ce este în interesul popoarelor. Este un proces care implică definirea pentru aceştia a identităţii lor. Altfel cum ar putea fi explicată puternica devoţiune a oamenilor faţă de entităţi abstracte ca aceea de naţiune sau determinarea lor de a muri pentru o identitate invizibilă?[5]

Însă o concepţie despre cultură care nu ţine cont de interacţiunea dintre sistemul nostru de simboluri şi lumea fizică a activităţii umane duce în mod necesar la o antropologie mistică, aceea a unei lumi fără nici un fel de regularităţi culturale, una în care schimbarea politică este total aleatorie. Simbolurile oamenilor, ca de altfel şi comportamentul lor, se schimbă, uneori cu o rapiditate uimitoare, iar aceste schimbări depind foarte mult de evenimente externe.

Un singur exemplu va servi la decontractarea acestei discuţii abstracte: traseul ritualului regalităţii britanice în secolul al XIX-lea. Aparent, aceste rituri par să confirme durabilitatea simbolismului, în special a ritualului, în pofida schimbărilor masive din lumea materială. Totuşi, splendida elaborare a ritualului caracteristic familiei regale britanice, în prezent, reprezintă nu numai o simplă continuitate a unei lungi tradiţii, ci o re-elaborare a unor vechi simboluri pentru a se adapta condiţiilor politice în schimbare.

De-a lungul celei mai mari părţi a secolului al XIX-lea riturile generate de evenimentele familiei regale britanice au fost destul de modeste şi nimeni n-ar încerca să dovedească în mod serios că ele au contribuit necesar la solidarizarea întregii populaţii într-o comuniune politică. În 1830, la funeraliile predecesorului său, George al IV-lea, William a sporovăit pe aproape întreaga durată a slujbei, iar apoi a dispărut în mod neceremonios înainte de căderea cortinei. Însăşi

propria lui încoronare a fost o afacere pripită, subiectul unor comentarii dispreţuitoare ulterioare ale elitei. Nici cu ocazia înmormântării lui, William nu s-a bucurat de mai multă glorie rituală. Ceremonia a fost lungă şi plictisitoare, iar unii participanţi au izbucnit în râs, bârfind şi chicotind, nu departe de sicriu. Ulterior, în timpul încoronării reginei Victoria, clericii, care nu repetaseră în prealabil rolurile lor în cadrul ritului, s-au încurcat unii pe alţii, iar în timp ce arhiepiscopul de Canterbury nu reuşea nicicum să introducă inelul pe degetul grăsuliu al reginei, doi dintre purtătorii trenei conversau în surdină, ignorând ceremonia.[6]

Doar în ultimul sfert al secolului al XIX-lea ceremoniile regale şi-au recăpătat grandoarea, cu o pompă amplificată pentru mase, ceea ce corespundea lipsei de putere, în prezent, a monarhiei, creşterii conflictelor de clasă domestice şi necesităţii de a oferi coloniilor un simbol unificator. Alte surse ale puterii politice, precum adversarii anteriori ai coroanei în lupta pentru influenţă, nu se mai considerau ameninţate acum de opulenţa rituală necesară impunerii prestigiului regal. Elita din afara regalităţii putea acum să susţină cu toată inima recrearea imaginii sacrului guvernant, ceea ce a ajutat la cimentarea structurii sociale ierarhice. Astfel, riturile le-au dat oamenilor sentimentul stabilităţii, ca de altfel şi un alt sens al mândriei, în sensul implicării lor într-o mai largă, imaginată tradiţie a măririi. Pentru a înţelege potenţa riturilor este necesar să examinăm potenţa simbolurilor; însă pentru a înţelege de ce riturile au evoluat aşa cum au evoluat, trebuie să aruncăm o privire la lupta pentru putere care are loc în Marea Britanie şi la cine controlează aceste producţii rituale.[7]

Dacă nici un artificiu sărbătoresc nu a explodat pe parcursul anilor întunecaţi ai celui de-al doilea război mondial, când Londra se pregătea pentru atacurile aeriene germane, modificarea de ritual poate fi cu greu explicată de constrângeri simbolice. Lumea materială interferează într-adevăr cu lumea simbolică. Geertz susţine că: „Realul este la fel de imaginat ca şi imaginarul“[8], şi este adevărat că reuşim să percepem şi să înţelegem lumea din jurul nostru prin intermediul proceselor mintale care ne prezintă lumea într-un mod special extrem de limitat. Trăim însă într-o lume care trebuie să se supună închipuirilor noastre. Încercând să înţelegem cum nu se supune, reuşim să ne dăm seama de vulnerabilitatea simbolurilor. În societăţile foarte stratificate, elitele trebuie să facă mari eforturi pentru a reuşi să impună oamenilor sisteme simbolice, insidios subminate de experienţa acestora, deoarece tot ceea ce elitele pot spera este să încropească o concepţie simbolică predominantă privitoare la felul în care societatea ar trebui să funcţioneze. Ele nu pot elimina niciodată toate ramificaţiile posibile, toate contradicţiile

inerente simbolurilor şi nici toate vestigiile unor sisteme de simboluri alternative. Fragmentele altor sisteme, precum şi contradicţiile simbolice interne, întotdeauna ameninţă să înlocuiască opiniile discreditate în universul politic.[9]

Este oare ritualul politic anacronic?

Pe întreg teritoriul Africii, Americii de Sud şi Asiei, misionarii întâmpină mari dificultăţi în a decide felul în care trebuie să abordeze riturile tradiţionale. Dacă încearcă să le reprime riscă să atragă mânia acestor popoare şi să-şi compromită propriile eforturi de a-şi câştiga un loc în comunitate. Pe de altă parte, a permite acestor popoare să continue practicarea unor ritualuri alternative înseamnă să-şi admită neputinţa şi să renunţe la supremaţie în favoarea adversarilor. În mod caracteristic, misionarii rezolvă această dilemă liturgică făcând tot ceea ce le stă în putinţă pentru a-şi insinua propria biserică în celebrarea riturilor preexistente.

Dacă uneori misionarii au mustrări de conştiinţă din această cauză, probabil că se consolează cu faptul că predecesorii lor ecleziastici au avut aceeaşi soartă în Europa. În Rusia, de exemplu, celebrarea Săptămânii Albe fusese o sărbătoare indigenă menită să grăbească sosirea primăverii, în cele din urmă adoptată – deşi niciodată complet îmblânzită – de către Biserica Ortodoxă rusă, care a găsit un loc acestui rit de celebrare a soarelui în calendarul sfânt.[10] În Franţa preoţii aveau mereu probleme cu riturile populare pe care biserica nu le putea controla decât cu mare dificultate. Spre exemplu, până în secolul al XIX-lea, în perioadele de secetă, ţăranii din Nievre organizau pelerinaje la fântâna din Notre-Dame de Fauboulain pentru a implora venirea ploii. Preotul căzuse de acord să-i îndrume pe pelerini, cu fel de fel de rugăciuni, de-a lungul călătoriei, însă nu era atât de entuziasmat de punctul culminant al ritului. În momentul în care ajungeau la fântână, fiecare membru al procesiunii îşi scotea un pantof şi îl umplea cu apă din fântână, pe care o turna în capul preotului.[11] Atunci când biserică, din motive de etichetă sau din cauza unei incongruenţe simbolice bănuite, a refuzat să gireze astfel de rituri, nemulţumirea populară s-a revărsat în mod nestăvilit.

Povestioare benigne ca cele de mai sus, cu ţărani ignoranţi şi preoţi înfumuraţi, ne fac să ne gândim la ritual ca la ceva depăşit pentru oamenii mai sofisticaţi. În teoria lui Malinowski, despre modelul influenţabil, cu cât natura este mai mult înţeleasă, cu atât ritualul este mai puţin necesar; atunci oamenii înlocuiesc o mare parte a magiei cu

ştiinţa. Ei nu mai au nevoie să recurgă la rituri pentru a încerca să controleze lumea în care trăiesc, din moment ce ştiinţa îi răpeşte vieţii tot mai multe mistere.[12]

Max Gluckman a conchis, în urma cercetărilor făcute în Africa, că ritualizarea relaţiilor sociale este o însuşire caracteristică doar societăţilor la scară redusă.[13] În consecinţă, alţi specialişti, deşi au recunoscut importanţa ritualului politic pentru societăţile statale moderne, s-au cramponat de ideea că valoarea unor astfel de rituri rezidă în primul rând în atracţia mai mare exercitată asupra ignorantului decât asupra celui educat, asupra maselor decât asupra elitei.[14] Este caracteristică teza lui Lane conform căreia ritualurile de stat din Uniunea Sovietică îi vizau pe cei care „nu fuseseră în stare să-si dezvolte *pe deplin* facultăţile critice." În Uniunea Sovietică ritualul era folosit pentru a înlătura un conflict, pretinde ea, „în cazul celor mai înapoiaţi din punct de vedere cultural sau a păturilor sociale imature care nu realizează că inegalitatea este un conflict fundamental în societatea lor." Ea conchide că ritualul „doar îmbracă conflictele într-o mantie atrăgătoare (sau rezolvă ambiguităţi) în asociaţiile, sectoarele sau societatea care acceptă ordinea socială în mod necritic."[15]

Opinia condenscendentă conform căreia ritualul constituie un fel de procedeu de a arunca praf în ochii naivului, în timp ce serveşte ca unealtă de exploatare a celor prost educaţi de către cei bine informaţi, persistă de multă vreme. A fost oare vizita lui Reagan la Bitburg semnificativă doar pentru cei needucaţi? Oare absenţa lui Carter de la funeraliile lui Tito n-a avut nici o semnificaţie pentru elita iugoslavă, care bineînţeles şi-a dat seama că acestea nu erau decât un ritual şi nu politică adevărată? Oare ceremonia incinerării ordinelor de încorporare n-a avut nici o semnificaţie pentru participanţii educaţi sau pentru elita politică responsabilă de războiul din Vietnam?

Riturile politice sunt importante pentru toate societăţile deoarece relaţiile politice de putere sunt pretutindeni exprimate şi modificate prin mijloace simbolice de comunicare. Desigur, anumite genuri de rituri politice sunt mai importante în anumite contexte politice decât altele. Aronoff, de exemplu, speculează asupra faptului că riturile politice sunt mult mai caracteristice noilor regimuri dominate de un singur partid, cum este cazul multor state africane.[16] Într-adevăr, crearea unei noi naţiuni face necesară depunerea unui efort uriaş de construcţie simbolică, de creare a unui sens al unităţii, al identificării cu noua entitate abstractă, de naţiune. Aici ritualul poate juca un rol major. Dată fiind dificultatea pe care o întâmpină oamenii, atunci când nu au avut o concepţie anterioară despre identitate naţională, de a reuşi să transforme această noţiune simbolică într-una palpabilă, pentru ei înşişi, nu

este deloc surprinzător faptul că astfel de eforturi implică deseori crearea unor imagini personificate ale statului. Astfel, riturile noilor naţiuni se concentrează deseori asupra imaginii unei figuri eroice care îşi conduce poporul spre ţara făgăduinţei.[17]

În mod reciproc, lupta grupurilor care încearcă să delegitimeze noua ordine implică o luptă aprigă asupra simbolismului. Steagul etiopian şi abundenţa portretelor lui Mengitsu, liderul naţional, sunt anatemizate în Eritreea, în vreme ce ele sunt venerate prin ritual în Addis-Abeba. Intonând imnul naţional al sri-lankezilor în Jaffila, poate fi periculos pentru un tamil. Dacă lupta pentru identitate naţională este dusă în parte prin intermediul simbolurilor şi riturilor care le însoţesc, tot aşa este dusă şi lupta revoluţionară pentru eliberare. Adevărata naţiune care trebuie să fie eliberată este în aceeaşi măsură un produs simbolic ca şi falsa naţiune care trebuie dezmembrată.

Astfel, în noile naţiuni nu numai regimul joacă un rol în managementul cultural, ci toate personajele scenei politice. În măsura în care conceptul de naţiune este problematic, necesitatea de a crea ritualuri care să le afirme sau să le distrugă este crucială din punct de vedere politic. Aceasta este o lecţie care poate fi învăţată de la Irlanda, de la Sudan, din eforturile de a crea un Quebec independent sau a unui Punjab autonom. Indiferent cât de artificială din punct de vedere cultural sau de inedită din punct de vedere istoric este noua entitate naţională, trebuie să i se confere o unitate sacră, care trebuie să apară ca un monolit social natural. Acesta este cazul Indoneziei, cu puzderia de insule componente răsfirându-se pe mii de mile şi implicând popoare total diferite. Jucându-se cu istoria cu o relativă largheţe, liderii politici indonezieni vorbesc despre cei 350 de ani de colonialism pe care i-a îndurat Indonezia, deşi întreaga noţiune de stat indonezian este o invenţie a secolului XX, iar o mare parte din ceea ce alcătuieşte acum această ţară a fost cucerită de la colonialiştii olandezi numai la sfârşitul secolului trecut.[18] Fără rituri şi simboluri nu există naţiuni.

Despre eficacitatea riturilor politice

Puterea ritului se bazează în mare măsură pe potenţa simbolurilor şi contextelor lui sociale. Riturile politice pot fi eşecuri spectaculoase sau, mai degrabă, pur şi simplu eşuează să fie spectaculoase. De-a lungul secolelor, mulţi observatori au făcut o conexiune între succesul ritului politie şi gradul de entuziasm popular pe care îl generează. Elitele care încearcă să creeze rituri politice eficiente au fost sfătuite, în mod necesar, să le conceapă în aşa fel încât să îi implice pe oameni din punct de vedere emoţional.

Acesta a fost desigur şi sfatul pe care oficialii sovietici l-au primit în ultima perioadă a existenţei statului lor. Succesul riturilor spontane din perioada timpurie, postrevoluţionară, cu „entuziasmul haotic şi sentimentul de camaraderie" pe care acestea îl generaseră este comparat în mod defavorabil cu riturile de rutină din ultima perioadă.[19] Un specialist ne atenţiona că „procesul artificial de impunere a noilor obiceiuri nu dă naştere la mult entuziasm în sânul populaţiei." Un expert în folclorul rus opina, în această privinţă, că „noile noastre sărbători şi rituri sunt ameninţate de pericolul... posibilităţii ca acestea să devină sterile şi neconvenţionale, să se transforme în nişte măsuri birocratice."[20] „Fără credinţă", scrie Struve, „nu există rit."[21]

Deşi aparent indisputabilă, aceasta nu este decât o concepţie îngustă despre natura şi importanţa ritualului politic. Pentru a urmări în continuare firul acestei idei, merită să considerăm un alt exemplu sovietic oferit de un alt specialist, şi care are aceeaşi opinie. Lane istoricizează transformarea ritualurilor de masă ce comemorau 1 Mai şi Revoluţia din Octombrie. Ceea ce odată stârnise emoţii populare euforice s-a transformat într-o obligaţie birocratică care oferă foarte puţine şanse implicării spontane individuale. „Chiar şi comuniştii inveteraţi", scrie ea, „admit că demonstraţia a devenit un «simplu ritual»". Ce ar constitui un exemplu mai bun pentru ilustrarea acestei „uniformităţi neimaginative" a riturilor decât muzica de conservă în acordurile căreia mărşăluiesc soldaţii de paradă?[22]

Acesta este deci, exemplul tipic de rit de stat birocratizat şi mecanicizat. Dar ce vrea să spună atunci când afirmă că ar fi degenerat într-un „simplu ritual"? Şi care să fie înţelesul faptului că, în ciuda organizării de mare anvergură de către stat a ritului, „amploarea lui era fără îndoială impresionată, nu numai pentru observatorii străini, dar şi pentru poporul sovietic, care ieşise în număr mare pentru a participa din curiozitate"?[23] De fapt, riturile continuau să aibă un efect politic important prin dramaticele parade militare, prin locul proeminent ocupat de către conducerea ţării, de marea de steaguri roşii şi de pancarte, împreună cu portretele venerate ale părinţilor revoluţiei. În definitiv, ce alt motiv ar fi avut liderii sovietici să facă astfel de eforturi şi de cheltuieli în fiecare an pentru a se asigura ca aceste efecte anume să fie perpetuate?

Implicaţia emoţională a popoarelor în riturile politice constituie desigur o sursă decisivă a potenţei lor, însă mai există şi alte genuri de emoţii pe lângă bucurie. Aşa cum este evident în cazul canibalismului aztec, al salutului nazist şi al jurământului revoluţionar francez, riturile politice sunt eficiente şi atunci când inspiră teamă. Eficienţa ritualurilor depinde de asemenea şi de mesajele cognitive pe care acestea le trans-

mit cu atâta eficacitate, şi nici în acest caz nu este necesară o efervescenţă colectivă, pentru ca mesajele să fie emise sau recepţionate. Când diplomaţi din 11 ţări occidentale au participat la o mare procesiune funerară a 12 sud-africani ucişi de poliţie în decembrie 1985, poate că aceştia erau euforici sau poate că erau speriaţi de moarte. Şi într-un caz, şi într-altul, participarea la ritual a trimis un puternic mesaj guvernului sud-african, poporului sud-african şi popoarelor din propriile ţări. Indiferent ce gen de emoţie a resimţit supusul regal atunci când s-a închinat în faţa regelui, este limpede ce emoţie ar fi resimţit regele dacă supusul ar fi refuzat să se închine în faţa lui. Pe scurt, nu numai că participăm la un ritual pentru a fi împreună, folosim ritualul şi pentru a defini relaţiile noastre cu alţii. Riturile politice contribuie deseori la spulberarea temerilor, însă ele pot să creeze şi anxietăţi, pe care altfel nu le-am avea.[24]

Dacă riturile pot servi ca arme puternice pentru elită, ele pot reprezenta şi una dintre cele mai potente arme ale celor lipsiţi de putere. În absenţa unor organizaţii formale şi a resurselor materiale care contribuie la perpetuarea guvernării de către elită, cei privaţi din punct de vedere politic au nevoie de un mijloc de definire a noii colectivităţi. Această colectivitate, creată prin ritualuri şi simboluri, nu numai că oferă oamenilor o identitate diferită de cea recomandată de elită, dar în acelaşi timp serveşte ca un mijloc de recrutare a altora pentru cauza lor. Forţa insurgentă căreia îi lipseşte propriul simbolism şi riturile distinctive nu are mari şanse de a ajunge prea departe. În mod similar, regimurile care încearcă să reprime mişcările insurgente acordă multă atenţie simbolurilor şi riturilor adversarilor. Astfel, naţionaliştii ucraineni au acuzat guvernul sovietic în anii '60 de „simbolcid" pentru încercările sistematice ale acestuia de a eradica toate simbolurile independenţei ucrainene. Un ucrainean declara: „Este imposibil să înfrângi un popor, să-l duci în sclavie, fără să-i furi sărbătorile sfinte şi fără să-i distrugi templul."[25] Nu ar putea exista nici o mişcare Mau Mau fără ritualuri Mau Mau şi nici o mişcare împotriva războiului din Vietnam fără rituri publice.

Ritual, simboluri şi natura vieţii politice

Apelul de a plasa politica pe o bază mai raţională are o veche istorie în Occident, atingând proeminenţă internaţională o dată cu filozofii Iluminismului. În această opinie, ritualul nu are un loc important în politică, fiindcă riturile sunt produsele pasiunii şi nu ale reflexiei raţionale.[26] Oamenii trebuie să fie eliberaţi de „obsesii iraţionale."[27]

Machiavelli, într-un spirit mai puțin reformist, susținea că „în general oamenii emit judecăți bazate mai mult pe aparențe decât pe realitate, fiindcă vederea aparține fiecăruia, însă înțelegerea doar câtorva." Prin urmare, el îi sfătuia pe guvernanți „să-i țină pe oameni preocupați cu festivaluri și spectacole."[28] Totuși, pentru raționaliști, tocmai această tenacitate ignorantă a maselor de a judeca după „aparențe" și nu după „realitate" trebuia abolită.

O dată cu accederea la putere a lui Hitler și Mussolini, observatorii occidentali au atenționat din nou, cu îngrijorare, asupra rolului insidios pe care îl au riturile politice în seducerea unui popor credul. Cassirer a mers până într-acolo încât să identifice ritualurile politice cu abdicarea de la responsabilitate morală, pretinzând că, în toate societățile primitive conduse și guvernate de către rituri, responsabilitatea individuală este o necunoscută."[29] Lumea riturilor politice este o lume a idolatriei politice, iar o „lume fără idoli", opina Light, „n-ar fi un loc chiar atât de rău de trăit. Iluzia este un blestem."[30]

Însă dacă iluzia este un blestem, este un blestem din care nici un sărut de prinț nu ne va elibera. Nu poate exista politică fără simboluri și nici fără rituri adiacente. Și nici nu poate exista un sistem politic bazat numai pe principii raționale, liber de orice conotație simbolică. Ceea ce s-ar putea naște ar fi o lume în care toți oamenii să creadă că sistemul lor politic și concepțiile lor politice sunt raționale. Ceea ce ne face să ne gândim la piesa lui Gilbert și Sullivan *H.M.S. Pinafore* și corul acesteia: „Și în ciuda acestor tentații, de a se vinde altor națiii, el rămâne un englez, el rămâne un englez." Loialitățile politice nu derivă dintr-o cultură lipsită de judecăți, ci dintr-o concepție hrănită simbolic despre ordinea din univers.[31]

Unii analiști au admis acest lucru, însă o dată cu Freud, prefigurează un viitor în care societatea va evolua spre un plan mai înalt, mai rațional. Bagehot s-a exprimat mai plastic, chiar dacă mai ambiguu: „Regalitatea este un guvern asupra căruia atenția națiunii este atrasă de o singură persoană care face lucruri interesante. O Republică este guvernul în care atenția este divizată între mai multe persoane care toate fac lucruri neinteresante. Prin urmare, atâta timp cât inima umană este puternică, iar rațiunea umană este debilă, Regalitatea este puternică, fiindcă satisface sentimente difuze, iar Republica este debilă pentru că apelează la înțelegere."[32] Totuși, nu numai că oamenii vor fi întotdeauna influențați de emoțiile lor, ei nici măcar nu vor reuși să emită judecăți fără să apeleze la simboluri, simboluri care pot fi puternic condiționate de către rituri.

În Statele Unite, ca de altfel oriunde altundeva, persistă o prejudecată raționalistă foarte puternică, iar potența riturilor politice este

subestimată şi deseori neînţeleasă. Chiar şi un fin observator ca John Kenneth Galbraith, de exemplu, atunci când examina politica americană cvadrienală a convenţiilor de partid, în 1960, părea într-adevăr supărat că oamenii nu îi împărtăşeau concepţia conform căreia riturile nu constituiau decât nişte vestigii ale trecutului care nu aveau cum să supravieţuiască multă vreme. Convenţia, seria el, „este locul unde nu se întâmplă aproape nimic. În acelaşi timp, este nucleul unei remarcabile conspiraţii menite să împiedice acest fapt elementar să devină cunoscut." Ritualul „şi-a pierdut aproape toate funcţiile originale şi nu şi-a câştigat altele noi." Într-adevăr, pentru Galbraith naţiunea modernă are foarte puţină utilitate pentru riturile politice, deşi admiterea sucombării acestora dă naştere unei observaţii nostalgice şi chiar sfidătoare: „Avem puţine ceremonii, puţine ritualuri în Statele Unite cu o bază istorică legitimă. Convenţiile au fost printre cele mai notabile pe care le aveam. Fiecăruia îi pare rău că sunt pe cale de dispariţie, sau le este greu să admită că, asemenea şarjei de cavalerie, au dispărut deja."

Jimmy Carter, molipsit cu acelaşi spirit liberal, a dat un mare spectacol la începutul mandatului său, renunţând la o serie de rituri care fuseseră consacrate de preşedinţie. El a anulat parada motorizată de întoarcere la Casa Albă după ceremonia de învestitură, preferând să meargă pe jos; a desfiinţat fireturile de aur ale epoleţilor gărzilor de la Casa Albă, şi a suprimat orice formulă superfluă de protocol care acompania fiecare apariţie formală a preşedintelui.[33]

Însă în curând avea să realizeze că nu era de glumit cu puterea acestor rituri şi simboluri. Prin deritualizarea funcţiei el a devenit „unul de-ai noştri", iar preţul pe care l-a plătit a fost acela de a fi perceput ca lipsit de carismă şi de aura sacră pe care ar trebui să o posede preşedinţii.

Ce ar putea să fie mai sugestiv decât cazul Revoluţiei Franceze, ai cărei conducători, care au depus toate eforturile pentru a elimina superstiţiile şi pentru a încorona Raţiunea, grăbindu-se să creeze riturile Raţiunii? Bătălia dintre Raţiune şi Ignoranţă s-a purtat prin intermediul riturilor şi simbolurilor. Steagul tricolor francez, simbolul naţiunii eliberate de toate complicaţiile şi de opresiunea bisericii şi aristocraţiei, a fost creat în ziua de după căderea Bastiliei, în 1789. Când Napoleon a fost exilat în Elba în 1814, unul dintre primele acte ale guvernului reacţionar a fost acela de a reinstaura steagul alb. Un an mai târziu, la întoarcerea din exil, Napoleon a înlocuit imediat albul cu tricolorul. Dar vai! această hărţuială totemică a continuat şi în anul următor, fiindcă una dintre victimele înfrângerii lui Napoleon la Waterloo a fost steagul revoluţionar, înlocuit încă o dată de cel alb al Franţei aristocrate. Deşi în ilegalitate, folosirea rituală a steagului tricolor a continuat

să exercite un efect semnificativ în concentrarea loialităților politice democrate și în organizarea unei opoziții împotriva regimului. În timpul bătăliilor care vor răsturna din nou vechiul regim, în iulie 1830, rebelii au primit un nou imbold atunci când unii dintre camarazii lor s-au cățărat pe catedrala Notre-Dame și pe Primărie și au arborat steagul tricolor interzis. Arborarea steagului nu a funcționat doar ca un simplu anunț al schimbării politice, a constituit una dintre armele efective. Efectul lui asupra rebelilor, scria un observator, a fost „electrizant".[34]

Un secol mai târziu, în Italia fascistă, oameni erau aserviți regimului de o serie de rituri de obediență, prin salutul roman de Ziua Credinței, din 1935, atunci când toți italienii au fost îndemnați să-și demonstreze loialitatea față de regim prin renunțarea la verighete în favoarea statului, pentru a fi topite și a servi la finanțarea marșului colonial african. Socialiștii și comuniștii fuseseră sever reprimați, conducătorii lor zăceau în închisori sau trăiau în exil.

În acele zile întunecate ceea ce îi făcea pe adversarii lui Mussolini din cartierele clasei muncitoare din nordul Italiei să spere în continuare, ceea ce le inspira sentimentele antifasciste cele mai puternice, era imaginea steagului roșu arborat în mod misterios pe coșurile fabricilor, cu ocazia zilei de 1 Mai. Vehiculele simbolice ce conțin o semnificație alternativă la realitatea politică, o bază alternativă a solidarității sociale, erau menținute în stare de funcționare, în ciuda fricii de represiune; riturile de rezistență erau tot ceea ce le mai rămăsese antifasciștilor.

Dacă Galbraith a consemnat dispariția ritualului din viața politică modernă, înseamnă că el privea în direcții greșite sau, mai degrabă, nu sesiza stratificarea riturilor în care viața politică modernă este învăluită. Ceea ce este ușor de înțeles, din moment ce propriile noastre rituri și simboluri sunt cele mai dificil de descifrat. Ele ne apar ca niște formule de comportament atât de naturale, ca niște modalități de reprezentare a universului atât de evidente, încât natura lor simbolică rămâne ascunsă. Aici, într-adevăr, identificăm una dintre sursele puterii riturilor și simbolurilor, deoarece în măsura în care ele devin dominante reușesc să creeze o lume convingătoare; ele abat atenția de la natura lor contingentă și ne dau încredere în faptul că înțelegem lumea așa cum este în realitate. Este greu să te opui unui steag, mai ales dacă nu ai propriul tău steag; dificil să încerci să te opui unui cântec, decât dacă ai alt imn să-l cânți, și e greu să te opui unei viziuni asupra lumii întruchipată de riturile funerare ale unui lider popular, un fapt de care și comuniștii, și creștin-democrații și-au dat seama, spre oroarea lor, atunci când familia lui Moro a dispărut în noapte cu corpul pătat de sânge al acestuia.

NOTE

CAPITOLUL 1

1. Vogt şi Abel (1977); Hamill (1966).
2. Reynolds (1978:134).
3. Norbeck (1977); Sahlins (1981). Despre politică şi sacralitate, de asemenea vezi Bergesen (1977:221).
4. Shils (1966:447).
5. Cel mai apreciat antropolog, exponent al importanţei ritualului în toate sistemele politice, este Abner Cohen (1974, 1981). Mackenzie (1967:290), un analist politic, declara: „Pare evident ca cineva să se ocupe cu ideea ritualurilor politice din lumea occidentală, însă (până acum) nu s-a întâmplat nimic în acest sens." Deşi de atunci au existat încercări de a examina riturile politice din Occident, până în prezent ele nu au fost incluse într-o lucrare de ansamblu.
6. Aici mă refer la folosirea în sens larg a conceptului de simbol de către Clifford Geertz (1966:5). În această idee, un simbol se referă la orice obiect, act, eveniment, calitate sau relaţie, care serveşte ca vehicul al unei concepţii" şi concepţia constituie conotaţia simbolului.
7. Arnold (1937-17).
8. Berger (1967:22).
9. Berger (1967:24).
10. Burke (1966:5).
11. Cassirer (1946); Bauman (1973).
12. Carlyle (1908:45-46, 54).
13. Kessler (1978:244-45).
14. Nieburg (1973:54).
15. Lerner (1941:235).
16. Duncan (1962:245-46).
17. Walzer (1967:194).
18. Anderson (1983:14-15). Ideea că orânduirile politice sunt guvernate de „ficţiuni supreme" este a lui Geertz (1977). Pentru o discuţie asupra acestui punct de vedere, vezi Wilentz (1985).
19. Novak (1974:23), Turner (1974:55).
20. Singer (1982:76).
21. Sahlins (1981:70) relatează această poveste, citând o versiune anterioară a lui Lévi-Strauss (1966:239*n*). Radcliffe-Brown (1940:xxiii) de asemenea

clarifică problema reificării din politică, scriind: „Nu există o astfel de entitate, de putere a Statului; în realitate nu există decât puteri ale indivizilor – regi, prim-miniştri, magistraţi, poliţişti, şefi de partide şi alegători." Despre dezvoltarea concepţiilor politice ale copiilor, vezi Niemi (1973:121-22).

22. Excepţiile îl includ pe Murray Edelman (1964) şi câţiva teoreticieni foarte influenţaţi de opera lui, ca Bennett (1980). În plus, unii analişti politici, cum ar fi Aronoff (1980) şi Laitin (1986), au fost direct influenţaţi de studiile privitoare la simbolism în antropologie. Însă această preocupare a rămas la marginea celei tradiţionale, atât în ştiinţele politice, cât şi în sociologia politică, cum de altfel aceştia recunosc. În cuvintele lui Laitin (1986:171): „Studiul sistematic al politicii şi al culturii este muribund."
23. Cohen (1974:8; 1979:87).
24. Cohen (1974:7) de asemenea a susţinut această idee. Nu vreau să dau impresia că studiile cantitative nu-şi au locul în studiile politice, pentru că astfel de opere sunt desigur de mare valoare în abordarea anumitor probleme.
25. Geertz (1964:53).
26. Turner (1974:140-41).
27. Walzer (1968:36). Poate apărea surprinzătoare menţionarea lui Marx în legătură cu un atac asupra unor atitudini materialiste din studiul politicii, dar nu este o contradicţie. În anumite privinţe, aşa cum notează Cohen (1979:11), studiul simbolismului politic este „în mod esenţial un produs al marxismului, deoarece Marx a fost acela care a iniţiat analiza sistematică a culturii faţă de structura puterii." Încercările lui Gramsci de a elabora o analiză marxistă mai sofisticată a relaţiei dintre fundamentele ideologice şi materiale ale puterii politice sunt de asemenea de remarcat. Vezi Gramsci (1971), iar pentru comentariile asupra faimosului concept de hegemonie a lui Gramsci, vezi Boggs (1976), Kertzer (1979), Fox (1985) şi Laitin (1986).
28. Spre exemplu, vezi Firth (1951:222).
29. Durkheim (1915:37,41).
30. Nadel (1954:99) trebuie menţionat ca unul dintre primii antropologi care s-au concentrat asupra naturii repetitive, formalizate a ritualului, în loc să limiteze acest termen unei acţiuni care implică fenomene religioase.
31. Ritualul poate fi interpretat şi ca o calitate a unui anumit comportament social care apare acolo unde este prezent un important element simbolic. Din această perspectivă acţiunile nu sunt clasificate ca fiind rituale sau nu, ci mai degrabă sunt examinate ambele aspecte, rituale şi nonrituale, ale unor activităţi umane specifice (Leach 1954:12-13). De asemenea, vezi DaMatta (1977:256-57).
32. Astfel, Gluckman (1965:251) distingea între „ritual" şi „ceremonial"; pentru o distincţie similară, vezi Binns (1980:586). Referindu-se la distincţia lui Gluckman, Aronoff (1979:277-78) clarifică propria lui accepţiune de ritual ca un mijloc de analiză a politicii israeliene, specificând că „atunci când vorbesc de ritual în contextul politic modern mă refer la o activitate seculară, asemănătoare ritualului, în absenţa noţiunilor mistice."

33. Alte idei asupra acestor teme definitorii pot fi găsite în Mead (1973:87-88); Munn (1973:580); Lukes (1975:290); Goody (1977); Rappaport (1979:174-77); Lewis (1980); Lane (1981); Silverman (1981:164).
34. Despre semnificaţia politică a simbolismului spaţial, vezi Kuper (1972:420-21). Analiza sacralizării primăriei în Renaşterea florentină a lui Trexler (1973:126-27) ne oferă o idee valoroasă în privinţa acestui proces.
35. Leach (1966:404); Rappaport (1979:175-76).
36. Myerhoff (1977:200) susţine aceeaşi idee. Din punct de vedere freudian, un individ poate adopta un comportament ritual, deşi acţiunea lui este ininteligibilă pentru toţi ceilalţi. În astfel de cazuri, desigur, analistul atribuie un înţeles simbolic acţiunii repetitive standardizate, deşi ea este idiosincratică. Totuşi, personal exclud astfel de forme idiosincratice de comportament din ceea ce consider acţiune rituală în această carte. Pentru o discuţie asupra „ritualului neurotic", vezi Freud (1907).
37. Cassirer (1955:38-39).
38. Nieburg (1973:30).
39. Myerhoff (1984:152).
40. Moore (1975:234).
41. Despre fundamentele psihologice ale potenţei ritualului, vezi d'Aquili şi Laughlin (1979) şi Lex (1979).
42. Vezi Rappaport (1979:188)
43. Cohen (1974:4; 1979:102-03); Bennett (1979:109n). Ortner (1975:167) a făcut o observaţie similară care merită menţionată aici:
    Nu avem cum, dacă înţelegem pe deplin ritualul, să emitem o aserţiune clară a primordialităţii dimensiunii sociale, culturale sau psihologice. Depinde de ingenuitatea simbolismului ritual de a le transpune una în locul celorlalte, de a rezolva probleme pe o anumită frecvenţă cu ajutorul unor mijloace aparţinând altor frecvenţe, ca astfel să-şi demonstreze atât ireductibilitatea, cât şi abilitatea de a se mişca între ele.
44. În aceeaşi idee, Lewis (1977:2) a scris că: „Simbolurile şi sentimentele se hrănesc unele pe altele, iar jocul lor fecund stă la baza comportamentului social." Fernandez, tratând această idee a relaţiei dintre ritual şi trăirea emoţională, consideră însuşirile metaforice ale ritualului capabile să le confere oamenilor abilitatea de a determina schimbările pe care le doresc în „felul în care se văd pe ei înşişi şi în lumea în care trăiesc" (1971:56).
45. Arnold (1935:iii). Această perspectivă dramatizantă a fost mai bine dezvoltată în operele lui Goffman (1959). Apelul la măşti într-un număr atât de mare de ritualuri în întreaga lume poate fi interpretat ca o manifestare a unei astfel de calităţi (Tonkin 1979).
46. Mosse (1975:227).
47. Lewis (1980:33).
48. Sunt de acord cu Cohen (1982:156) aici, atunci când defineşte drama ca „o secvenţă limitată de acţiune, definită în timp şi spaţiu, care are loc în afara curgerii intenţionate, obişnuite a activităţii sociale.
49. Bennett (1977:227)
50. Victor Turner (1967) a fost cel care contribuit cel mai mult la crearea conceptului de condensare, în acest context.

51. Munn (1973:580) discută despre multivocalitatea simbolismului ritual. Turner (1967:50) foloseşte termenul multivocalitate pentru a se referi la faptul că „un singur simbol poate reprezenta multe lucruri."
52. Lewis (1980:9). Tot despre acest subiect, vezi critica lui Sperber (1975) asupra analizei semiotice a simbolismului.
53. Despre potenţialul creativ în ritual, vezi Munn (1973:592), Moore (1977:167) şi Moore şi Myerhoff (1977:5).
54. Mead (1973:90-91).
55. Skinner (1981:37) a făcut o observaţie similară. De asemenea, vezi Lane (1981:2) şi Bennett (1980:170).
56. Citat în Pocock (1964:14). Mai recent, Gramsci (1971:339) a avut un argument similar:
    Cel mai important element este, fără îndoială, acela al cărui caracter este determinat nu de raţiune, ci de credinţă. Credinţă în cine sau ce? În special în grupul social din care face parte un individ, într-atât de neclar încât grupul îşi închipuie că o face. Omul din popor crede că toţi oamenii care gândesc asemănător lui nu pot greşi, nu atât de flagrant cum ar vrea să creadă cel care nu este de acord cu el; el crede că în timp ce el însuşi, fapt recunoscut, nu este în stare să exprime şi să-şi demonstreze convingerile la fel de bine ca adversarul lui, în grupul lui trebuie să existe cineva care ar putea-o face şi ar putea cu siguranţă argumenta mai bine decât cel care i se opune; şi într-adevăr, auzind expunerea, îşi aduce aminte discursul, în mod coerent, într-atât încât îl convinge, raţiunea din spatele credinţei lui.
59. În Pocock (1964:6).
60. În Binns (1980:594).

CAPITOLUL 2

1. O descripţie înfiorătoare a acestui rit KKK o găsim în revista *Life* (27 mai 1946): „Ku Klux Klanul încearcă o revenire", pp. 42-44, şi *Time* (20 mai 1946), p. 20 pentru jurământul KKK, vezi Comitetul Activităţilor Neamericane (1967).
2. Un număr de adepţi ai comportamentului organizaţional au început să analizeze rolul crucial jucat de ritualuri în cadrul diferitelor organizaţii, inclusiv marile corporaţii. Vezi Pfeffer (1981); Deal şi Kennedy (1982); şi DiMaggio şi Powell (1983).
3. Cohen (1974:30).
4. Burke (1959:263).
5. Burke (1959:267).
6. Lane (1981:94). Alt efect plănuit al acestui rit a fost acela de a spori legitimitatea lui Brejnev prin asocierea lui cu Lenin.
7. Despre înrădăcinarea noţiunilor de steag şi patrie la copii, vezi Weinslein (1957).
8. În acest context Ortner (1973:1340) îşi aminteşte de un panou publicitar pe care l-a văzut, proclamând „steagul nostru, iubeşte-l sau dispari."

9. Asupra acestei idei, vezi Augulhon (1979:30-31). Pentru un exemplu turcesc instructiv al acestei personificări, vezi Frey (1968).
10. Pentru o descriere a riturilor Montagnarde, vezi Margadant (1979) şi Berenson (1984). Pentru un jurământ secret, republican, din această perioadă, vezi McPhee (1977:248-49).
11. Literatura antropologică despre riturile de trecere este voluminoasă. Pentru enunţul clasic, vezi van Gennep (1960). Despre riturile de trecere din cadrul organizaţiilor politice, vezi Borhek şi Curtis (1975).
12. Susţinând această idee, Cohen (1974) foloseşte termenul *distinctiveness* în acest sens.
13. Arnold (1937:25).
14. Goldberg (1981:110).
15. Vezi Wechsler (1985:136) despre manipularea trupului lui Mao de către guvernul chinez. Pentru Lenin, vezi Tumarkin (1983). Despre „rutinizarea carismei" în general, vezi opera clasică a lui Max Weber (1968).
16. Fortes (1940, 1945). De asemenea, vezi Evans-Pritchard (1964) şi Fortes şi Evans-Pritchard (11940:21-22).
17. Richards (1940).
18. Knauft (1985:327-28) şi Kelly (1972).
19. Poate fi de asemenea remarcat în Grecia şi Italia antică, unde ceea ce i-a identificat pe locuitori ca membrii ai cetăţii era faptul că ei participau împreună la riturile organizate în onoarea deităţii protectoare (Fustel de Coulanges 1901:193-211).
20. Evans-Pritchard (1949); Turner (1957:292); Fry (1976); Cohen (1981:127-28); Packard (1981).
21. Wechsler (1985:6-7).
22. Despre modificarea calendarului chinezesc, vezi Wechsler (1985:212).
23. Thompson (1985:40).
24. Pentru a le păstra anonimitatea, Hicks şi Kertzer (1972) au folosit pseudonimul „Monhegan" pentru acest grup indian. Din aceleaşi motive nu este comunicată poziţia lor geografică exactă.
25. Geertz (1980:76-77). Pentru un exemplu adecvat despre cum poate fi transformată autoritatea rituală într-o autoritate de mai mare influenţă în societăţile pe scară redusă, vezi Packard (1981).
26. Despre aceste rituri imperiale din provinciile Imperiului Roman, vezi Fishwick (1978), Price (1984), şi Taylor (1931).
27. Geertz (1977:162).
28. Graham şi Johnson (1979:3). Există o imensă literatură istorică relativ la intrările regale. De un interes special aici este studiul lui Apostolides (1981) asupra intrărilor regale ale lui Ludovic al XVI-lea. De asemenea, vezi Bergeron (1971) şi Strong (1973).
29. Geertz (1977:162).
30. Moore (1977:154).
31. Ozouf (1975; 1976:62-63).
32. Gerlach şi Hine (1970:58).
33. Hooglund (1980).

34. Cohen (1974:78).
35. Aceste ritualuri de inducție pot fi abordate ca specie a unor fenomene rituale mai generale ale riturilor de trecere (van Gennep 1960; Turner 1969) la care se recurge în mod universal în recunoașterea publică a schimbărilor de statut social.
36. Fortes (1962:86).
37. Cassirer (1955:41).
38. Așa cum susține Anglo (1969:11), „Aceste ceremonii nu constituiau simple înfrumusețări ale realităților politice; constituiau, de fapt, instrumente folosite în scopul situării întregii dinastii Tudor pe o fundație solidă."
39. Seth Mydans, „Violența crește: Rezistența continuă – Guvern separat numit de rebeli, și Clyde Haberman, „Rebelii îl învestesc pe Aquino ca președinte." ambele în *New York Times* (25 februarie 1986), pp. 1, 13.
40. Această relatare a lui Shilluk asupra riturilor de înrudire regală este luată din Evans-Pritchard (1964:205-06). Pentru o serie de rituri comparabile, de învestire a unei căpetenii a celor din Bemba, Rhodesia, vezi Richards (1940:99).
41. Giesey (1985:48; 1960:177). Studiul clasic a celor două corpuri ale regelui este cel al lui Kantorowicz (1957).
42. Această interdicție a moștenitorului de a participa la procesiunea funerară a părintelui a fost uneori greu de respectat pentru urmaș. La funeraliile lui Francisc I în 1547, de exemplu, Henry al II-lea s-a furișat în Paris pentru a asista la magnifica procesiune funerară a tatălui său dintr-o casă aflată pe traseu. El i-a prevenit pe compatrioți să nu dea în vileag prezența lui acolo (Giesey 1960:48).
43. O reflectare a elementului simbolic al regalității foarte răspândit în lume. Regele Bunyoro, din Uganda, de exemplu, nu a fost capabil să participe nici măcar la funeraliile propriei lui mame în 1953, deoarece regele nu are voie să vină în contact cu moartea (Beattie 1960:26).
44. Giesey (1960:60).
45. Hanley (1983:333).
46. Jackson (1984:46-47).
47. Transformarea ceremoniilor de accedere într-un rit liturgic poate fi trasată în Europa occidentală până la Carol Pleșuvul, rege de Lorraine în 869 și a lui Ludovic Bâlbâitul ca rege al Franciei de Vest în 877 (Jackson 1984:203-04).
48. Nelson (1976:108-09).
49. Cherniavsky (1961:90-91). Acest rit are o istorie și mai lungă. Spre exemplu, un ritual similar de autoîncoronare a fost descris și în cazul regatului spaniol din Navarre, în cel de al XIV-lea secol, de către Woolley (1915:134-35).
50. Bennett (1979:132) susține că amnistierea lui Nixon de către succesorul lui a răpit ritualurilor finalul dramatic. Despre ritualurile de degradare, vezi Garfinkel (1956). Gronbeck (1978) a dezvoltat în continuare ideile lui Garfinkel despre tărâmul politic.
51. Lane (1981:217-18). Aceste rituri de delegitimare au o lungă istorie. Spre exemplu, după scindarea de Filip al V-lea al Macedoniei, atenienii au decretat abolirea tuturor festivalurilor și monumentelor ce îl onorau pe

acesta şi pe strămoşii lui. Numele lui a fost şters de pe toate inscripţiile şi blestemat în rugăciunile anuale ale atenienilor în onoarea cetăţii lor (Price 1984:40).

52. Wechsler (1985:24-25).
53. Această descriere a intrărilor romane triumfale se bazează pe Scullard (1981:213-17).
54. Într-adevăr, această manipulare a demonstraţiilor rituale în scopul indicării relaţiilor statutare poate fi asemuită, biogenetic, unei game largi de comportamente animale. Vezi, de exemplu, Lorenz (1964;1966), Huxley (1966) şi Laughlin, McManus şi d'Aquili (1979).
55. Bernardi (1986:185).
56. Meeker (1972:263-64).
57. Citat din Vittorio Mimmi, „Sulla Marcia della pace, nuova polemica Psi-Pci", La Repubblica (15 Octombrie 1986), p. 7.
58. Aceasta a fost explicaţia motivelor lui Gorbaciov dată presei italiene la aceea vreme. Dacă acestea erau într-adevăr adevărate nu este important aici; ideea e că observatorii politici au crezut că eşecul ceremoniei a constituit o explicaţie raţională a concedierii ambasadorului.
59. Îi sunt îndatorat lui Bergeron (1971:1) pentru acest citat.
60. Strong (1973:121-22).
61. Ranger (1980).
62. Ranger (1980:354-55).
63. Kurtz (1978:184).
64. Mă bazez aici mai ales pe relatarea lui Motolinia, analistul colonial spaniol al acestor rituri, aşa cum au fost găsite în manuscrisele editate de Foster (1950:63-64). De asemenea, vezi Kurtz (1978), Aho (1977) şi Conrad şi Demarest (1984).

CAPITOLUL 3

1. Descrierea mea a riturilor Bunyoro, în privinţa lui Mukama, se bazează pe Beattie (1960:27-29).
2. Acest citat, a lui Daniel Malan, şeful Partidului Naţional „Purificat", este luat din Thomson (1985:40). Descrierea mea a acestui eveniment se bazează pe Thompson (1985:39-40, 144-45).
3. Durkheim (1915) Acest citat referitor la poziţia lui Durkheim este din Leach (1954:15).
4. Balandier (1970:99-101). Hunt (1977:143), preluând o astfel de concepţie durkheimiană, remarcă: „Atâta timp cât societăţile tind să deifice, sacralizeze şi idolatrizeze propria lor condiţie socială, ca pe o condiţie a ordinii cosmice, ritualurile seculare vor fi întotdeauna tivite cu dimensiuni sacre, cu un simbolism adânc îngropat..."
5. Despre riturile senatelor romane şi ateniene, vezi Fustel de Coulanges (1901:216-17).
6. Bettelheim (1960:86).

7. Această relatare a unor rituri în privința lui Lenin este luată din Lane (1981:210-13).
8. Abercrombie și Turner (1978).
9. Piven (1976:302).
10. Bloch (1974:79).
11. Turner (1967:30). Despre continua necesitate a sistemelor politice de a fi legitimate prin mijloace simbolice, vezi Smitb (1978).
12. See Hall (1972; 1979) regizarea imaginii politice.
13. Ranger (1980:350-55).
14. Cohen (1974:53).
15. Deal și Kennedy (1982:72).
16. Edelman (1977:161).
17. Seneviratne (1978:120-22).
18. Hayes (1960:66).
19. Sanson (1976:126-37).
20. Vezi Kertzer (1980).
21. Kessler (1978) discută un astfel de caz în această întrebuințare a ritualului islamic în Malaesia.
22. Lane (1981:137-38). Despre evoluția creștinismului în Rusia, vezi Brian-Chaninov (1931).
23. Oberg (1940:156).
24. Wechsler (1585:87).
25. Holtom (1972:45).
26. Despre riturile hinduse, vezi Inden (1978). Identificarea sănătății trupești a regelui cu sănătatea națiunii a devenit o temă antropologică clasică, prin tratatul lui Frazer asupra regelui divin în a sa *Creangă de Aur* (1925).
27. Adler (1982:395).
28. Norbeck (1977:70-71). Raportul asupra farfuriilor împăratului japonez se bazează pe relatarea unui vizitator european la curte spre sfârșitul secolului al XVII-lea.
29. Despre caii guvernanților spanioli, vezi Ruiz (1985).
30. Geertz (1977:168).
31. Cohen (1974:32; 1981:3-4, 8-10).
32. Crick (1982:303).
33. Greisman și Mayes (1977:60). De asemenea, vezi Bloch (1977a; 1980).
34. Scott (1975).
35. Unger (1974:126-27); Lukes (1975:305).
36. Bennett (1980).
37. Olsen (1970:98). Studiul lui Olsen. pe baza unei comunități norvegiene, pune sub semnul întrebării procedeele tradiționale ale modelelor decizionare la care recurg politologii în examinarea procesului bugetar municipal. Într-o analiză interesantă, el conchide că „luarea unei decizii nu pare a fi un element important în ceea ce are de fapt loc" (1970-99). Titlul articolului lui este edificator. „Buget local – luare de decizii sau act ritual?" Despre ritual în conducerea municipală, de asemenea vezi Dahl (1961: 133).
38. Johnson (1978).

39. Acest punct de vedere este susţinut de Aronoff (1977:96).
40. Nieburg (1973:55) a mers până într-acolo încât să susţină că „îmbunătăţirea gradului de legitimitate este... funcţia principală a acţiunii politice simbolice..."
41. Fortes (1962:86). Despre tensiunile sociale iniţiate de riturile de tranziţie a rolului, vezi Foner şi Kertzer (1978;1979).
42. Bloch (1977a:139).
43. Despre rolul ritualului în structurarea realităţii sociale, vezi Moore şi Myerhoff (1977:3-4).
44. Rosaldo (1968).
45. Hocart (1927:7).
46. Valeri (1985:140-52). Despre riturile privitoare la vechii guvernanţi ai Hawaii-lui, de asemenea vezi Sahlins (1985). Atât de mare era puterea conducătorului aztec, încât oamenilor de rând le era interzis să-l privească, prosternându-se în prezenţa lui (Kurtz 1978:175).
47. Fairman (1958); Engell (1967).
48. Despre persani şi romani, vezi Taylor (1931:3, 195). Pentru referinţa la Virgiliu, vezi Fustel de Coulanges (101:233).
49. Starkey (1977:194).
50. Cifrele despre atingerea regală sunt de la Bloch (1973:204, 212).
51. Starkey (1977:192-94) şi Bloch (1973:65).
52. Despre paradele populare sovietice ca rit de obedienţă populară, vezi Binns (1980:598).
53. Gluckman (1963).
54. Gluckman (1963:127).
55. Lane (1981:23).
56. Pentru alt criticism a tezei lui Gluckman, vezi Norbeck (1963). Pentru un exemplu din secolul al XVI-lea despre riturile de inversare, vezi Pythian-Adams (1976).
57. Citat din Duncan (1968:182).
58. Kertzer (1974)
59. Vezi Turner (1969:176-77).

CAPITOLUL 4

1. Citatul „Culoarele îndoliate" e din MacGeorge Bundy, din Manchester (1967:;70). Descrierea mea a riturilor funerare ale lui Kennedy se bazează pe relatarea emoţionantă a lui Manchester, ca de altfel şi cea a lui Grosvenor (1964), şi „O familie în doliu", *Time* (6 decembrie 1963), pp. 27a-27b.
2. Durkheim (1915:230).
3. Opiniile lui Durkheim despre rolul ritualului în obţinerea solidarităţii sociale se bazează pe cele expuse înaintea lui de către Robertson Smith. Pentru Smith, ritualul era cheia religiei, iar ritul arhetipal consta în întrunirile oamenilor, pentru a bea şi mânca. Smith (1907:267) conchisese, în manieră proprie, că „tot potenţialul biserici este canalizat, în ceea ce îl priveşte pe individ, în direcţia conservării virtuţilor de devoţiune civică faţă de semeni, la cel mai înalt nivel de entuziasm încrezător..."

4. Pentru o aplicare antropologică recentă a acestei accepţii durkheimiene a ritualului care delimitează graniţele comunităţii, vezi Rasnake (1986).
5. Durkheim (1915:418).
6. Durkheim (1915:427).
7. Radcliffe-Brown (1952:157) pretinde că a formulat această idee independent de Durkheim, la vremea la care scria disertaţia privitoare la Insula Andaman în 1908 (publicată doar în 1922).
8. Fortes şi Evans-Pritchard (1940:17-18).
9. Turner (1957:290, 302). El expune această teză în mod succint: „O societate ameninţată necontenit cu dezintegrarea continuă să organizeze ritualuri reintegrative" (1957:303).
10. Pentru o opinie diferită şi mult mai critică asupra recursului la psihologie a lui Durkheim, vezi Beidelman (1966:403).
11. Munn (1973:583).
12. Munn (1973:605).
13. Pasajul lui Michelet din această carte, *Le peuple,* citat în Rearick (1977:60).
14. Winthrop (1857:335).
15. În concluzie, nativii australieni posedă ca motor al societăţii lor un sistem diavolesc de complex de înrudire. Mărimea unei societăţi şi complexitatea socială nu sunt atât de simplu înrudite.
16. Antropologii care au urmat nu au fost cu toţii de acord cu acest punct de vedere.
17. Bergesen (1977:221). Despre mitul politic arhetipal al nocivului duşman naţional, vezi Edelman (1969:235). Despre riturile naţionaliste, vezi Hayes (1960:167-68).
18. Lerner (1941:236).
19. Despre sacralitatea Constituţiei Statelor Unite, vezi Bennett (1975:87).
20. Novak este citat de Fairbanks (1981:215). De asemenea, vezi Brogan (1968:357). Disputa asupra religiei civile americane a fost declanşată de Bellah (1967;1968).
21. Warner a folosit pseudonimul de Yankee City pentru Newburyport.
22. Warner (1974:90).
23. Warner (1974:111). Despre manipularea sovieticilor a celor morţi în război pentru a înfăptui solidaritatea în jurul guvernului, vezi Lane (1981:145-46).
24. Shils şi Young (1953:80). Pentru o critică usturătoare a acestei opinii despre încoronare, vezi Birnbaum (1955).
25. Blumler et al. (1971:151).
26. Joseph Lelyveld, „Jurământul de adevăr şi credinţă de către un duce şi o ducesă", *New York Times* (24 iulie 1986), p. 6. Pentru interpretarea lui Durkheim a riturilor regale britanice organizate în străinătate, vezi studiul sagace al lui Cleveland (1973) despre vizita regală din Noua Zeelandă.
27. Robertson Smith (1907:16).
28. Leach (1954:13-14).
29. Cassirer (1946:24). Remarca lui E. Doutte provine din p. 602 a *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord* (Algiers:Typographie Adolphe Jordan, 1909).

30. Citat de Nieburg (1973:32).
31. Rappaport (1979:194-95).
32. Fernandez (1965:923;1977).
33. Converse (1964).
34. Lukes (1975). De asemenea, vezi Mann (1970).
35. Gluckman (1965:252); Cohen (1974:3G-37); Bennett (1979:117-18). Totuşi, vezi capitolul 5 pentru o discuţie asupra disonanţei teoriei cognitive.
36. Goldschlager (1982:17-18).
37. Lane (1981:141).
38. Sanson (1973:455). Relatarea mea asupra conflictului privitor la comemorările în onoarea lui Ioanei d'Arc se bazează pe această sursă.
39. Citat în prefaţa lui Johnson către Lowe (1967:18).
40. Blumer (1974:9-11).
41. Sproull (1981:210).
42. Turner (1969:96, 128-29). Vezi Siegel (1969:282-83) pentru o discuţie critică asupra tezei lui Turner.
43. Hayes (1960:166-67); Shafer (1972:214-15); Aronoff (1980:7).
44. Da Matta (1977:247).
45. Snyder (1976:272-73).
46. Dahl (1961:113).
47. Preiau aici interpretarea oferită de Silverman (1981).

CAPITOLUL 5

1. Hedrick Smith, „Poteca delicată a lui Reagan", *New York Times* (6 mai 1985), p. 10; Bernard Weinraub, „Reagan se alătură lui Kohl pentru o scurtă comemorare la mormintele din Bitburg", *New York Times* (6 mai 1985), p. 1.
2. Pentru o cronică a ceremoniilor privitoare la intrarea lui Carol în Bologna, vezi Terlinden (1960), Chastel (1960) şi Strong (1984:78-80).
3. Bandura (1977:160).
4. Nisbett şi Ross (1980:7).
5. Tesser (1978:293). Există un număr de termeni folosiţi diferit de diverşi psihologi ai cunoaşterii în referinţa la acelaşi principiu de bază. *Schema* este cel mai des folosit.
6. Neisser (1976:55).
7. Fiske şi Kinder (1981:173).
8. Fiske şi Kinder (1981:176).
9. Hamilton (1981:139); Tesser (1978:290-98).
10. Tesser (1978:307).
11. Higgins şi King (1981:71).
12. Higgins şi King (1981:80). Rolul jucat de toţi aceşti factori în contribuţia la accesibilitatea schemelor este în continuare un subiect controversat printre psihologi.
13. Tversky şi Kahneman (1974).
14. Nisbett şi Ross (1980:7).

15. Wilder (1981).
16. Tesser (1978:294-95).
17. Cantor (1981).
18. Potența demersului cognitiv în vederea atingerii unui grad de consecvență rămâne un subiect pentru multe dezbateri semnificative. În timp ce unii psihologi susțin că un conflict între scheme sau un conflict între percepții și scheme duce în mod inexorabil la modificări de scheme, alții susțin că nu se poate vorbi de un demers inerent pentru obținerea consecvenței. Spre exemplu, Tedeschi ș.a. (1971:692) sugerează că oamenii sunt socializați în vederea creării unei impresii pentru alți oameni, conform căreia ei par a fi consistenți din punct de vedere cognitiv; și tocmai această forță socială determină un demers în scopul atingerii unei consecvențe cognitive, și nu alt proces inerent.
19. Wilder (1981).
20. Nisbett și Ross (1980:43). Le datorez acestor autori și citatul din Stalin.
21. McGuire, McGuire și Winton (1979:79).
22. Nisbett și Ross (1980:172).
23. Acest exemplu este adaptat din Abelson și Kanouse (1966:171-72).
24. Pentru una dintre puținele încercări conștiente de a folosi limbajul psihologiei cognitive în studierea ritualului, vezi McManus, Laughlin și d'Aquili (1979).
25. Schutz (1967:84).
26. Needham (1963:vii).
27. Douglas (1966). Abordarea schemei de către ea se găsește pe pagina 36.
28. Edelman (1971:83).
29. Crocker (1977).
30. Moore și Myerhoff (1977:18).
31. Bloch (1975:22).
32. Nieburg (1973:44) emite un punct de vedere similar.
33. Hamill (1966:216), Turner (1974:125). Pedeapsa regală exemplară era perfectată în Franța secolului al XVI-lea și atrăgea mulțimi de oameni, curioși să vadă despicate limbile blasfemiatorilor, retezate mâinile profanatorilor și sfârtecate în patru cadavrele trădătorilor, iar părțile acestora scoase la paradă pe străzile orașului (Davis 1973:62).
34. Pentru o discuție asupra uzitării simbolismului de către președintele Carter în timpul crizei ostaticilor din Iran, vezi Hahn (1984).
35. Geertz (1966:28).
36. De asemenea, vezi Aronoff (1977:88).
37. Acest argument emis inițial de Lukes (1975:301-2).
38. Da Matta (1977:259).
39. Aici parafrazez comentariile lui Young (1986:105) asupra monumentelor politice.
40. Bloch (1974; 1977b;1980); Silverman (1981).
41. Rockhill (1905:35-36).
42. Snyder (1976:196-98).
43. Kuper (1978:301-4).

44. Edelman (1971:158). De asemenea, vezi Bennett (1980).
45. Weatherford (1981); Gronbeck (1978:167).
46. Bergesen (1977:223). Despre riturile de denunțare, vezi Garfinkel (1956).
47. Vezi Garrow (1978).
48. Bennett (1979).
49. Habermas (1986:44).
50. Aceste remarce sunt extrase din conferința de presă a președintelui și sunt reproduse în „Răspunsuri ale președintelui la întrebări despre vizita lui în Germania", *New York Times* (19 aprilie 1985), p. 13.
51. James M. Markham, „Kohl declară că el l-a îndemnat pe Reagan să viziteze lagărul de concentrare nazist", *New York Times* (17 aprilie 1985), p. 14.
52. Meir Merhav, „Onorând diavolul", *Jerusalem Post* (3 mai 1985), republicat în Hartman (1986.)
53. Remarcele lui Kohl au fost rostite la baza aeriană americană din Bitburg, după ce a avut loc ceremonia. Textul este reprodus în „Trascrierea cuvântării lui Kohl la baza aeriană americană", New York Times (6 mai 1985), p. 8.
54. *Chicago Tribune* (4 mai 1985).
55. În completarea surselor citate anterior, această discuție asupra riturilor din Bitburg se bazează pe următoarele relatări din New York Times: Bernard Weinraub, „Consilierii reconsideră planul lui Reagan de a vizita cimitirul celor morți în război." (13 aprilie 1985), pp. 1, 4; articolul lui David Kaiser, „Nici o coroană pentru armata lui Hitler" (18 aprilie 1985), p. 27; Anthony Lewis, „Întâlnire la Bitburg" (25 aprilie 1985), p. 27; Flora Lewis, „Istoria nu moare" (26 aprilie 1985), p. 31; și James M. Markham, „Vizită la Bitburg: E necesară reconcilierea?" (2 mai 1985), p. 16. De asemenea, de mare ajutor Eckhardt (1986), Hilberg (1986) și Rosenfeld (1986).
56. McManus (1979:227).
57. Edelman (1971:45-46).
58. Gramsci (1971:339).
59. Edelman (1969:232).
60. Norman (1975:83).
61. Snyder și Swann (1976:1041).
62. Bagehot (1914:147).
63. Această afirmație citată într-un context similar de către Cohen (1979:98).
64. Festinger (1957:2-3) Asupra disonanței cognitive, de asemenea vezi Wicklund și Brehm (1976).
65. Festinger (1957:11).
66. Bettelheim (1960:290-91).
67. Bettelheim (1960:292).
68. Hobsbawm (1984:67).
69. Lewis (1977:2).
70. Vezi Ortner (1978:5-6).
71. Relevante aici sunt descoperirile unor psihologi experimentali, conform cărora cu cât o persoană se gândește mai mult la o altă persoană, idee sau lucru, cu atât mai intense devin sentimentele acelei persoane. Vezi Tesser (1978:298-99).

72. Lane (1981:32).
73. Turner (1974:56).
74. Bandura (1977:65).
75. Burke (1950:58).

CAPITOLUL 6

1. Douglas Robinson, „Multe ordine de recrutare arse – ouă azvârlite în paradă", New York Times (16 aprilie 1967), pp.1-2.
2. Scribner (1978:304).
3. Duncan (1962:264-65).
4. Bryant (1976:15).
5. Muir (1981:190).
6. Muir (1981:190).
7. Wechsler (1985:143-60).
8. Bryant (1976:18).
9. Hanley (1983:287-91).
10. Elias (1983:86-88).
11. Weatherford (1981:267).
12. Weatherford (1981:65-66).
13. Această observaţie este făcută de Weatherford (1981:36).
14. Unii candidaţi pentru Congres, precum William Cohen din Maine, au luat în serios această metaforă, efectuând plimbări lungi prin districtele sau statele lor.
15. Novak (1974:41, 47).
16. Gillespie (1980:110-11).
17. Aronoff (1986:114-15). Această abordare se bazează pe relatarea lui Aronoff.
18. Un pic mult prea simplist, fiindcă întotdeauna a existat mult mai multă flexibilitate în determinarea apartenenţei de grup prin descendenţă decât există implicit într-un sistem în care genealogia determină apartenenţa cu totul inechivoc. În plus, alianţele prin căsătorie pot fi şi ele importante în determinarea statutului. Totuşi, ţinând cont de intenţiile noastre imediate, acest detaliu nu prezintă o importantă deosebită.
19. Abu-Zahra (1972). Pentru o analiză antropologică mai tradiţională a recurgerii la ritual, în scopul menţinerii dominaţiei grupurilor săteşti, constituite în lumea islamică pe baza descendenţei, vezi Peters (1963).
20. Hardgrave (1979:151).
21. Această relatare a luptei nadarilor se bazează pe cea a lui Hardgrave (1979). Pentru un exemplu similar, privitor la încercările de a-şi schimba statutul ce cele ale unei caste de văcari din nordul Indiei, purtând fibre sacre asociate cu statutul celor privilegiaţi, născuţi a doua oară, vezi Srinivas (1966:16). Şi acolo, agresiunea violentă din partea celor cu un statut superior a fost răspunsul dat acestora. Pentru o discuţie asupra felului în care ritualurile de dominaţie continuă să fie folosite de către tamilii din

Jaffna, Sri Lanka, pentru a-i menține pe incoruptibili în poziția lor, vezi Pfaffenberger (1980).

22. Davis (1980), pe care mă bazez pentru descrierea cazului bengalilor, propune o analiză similară a relației dintre schimbările economice și cele politice în India. Pentru un alt exemplu instructiv despre lupta prin ritual dintre caste, vezi Blustain (1980).
23. Acesta nu este momentul să ne complăcem într-o controversă teoretică asupra ideii de universalitate a riturilor de trecere. Vezi Van Gennep (1960) pentru enunțul clasic al acestei probleme.
24. Supek (1980:289, 320).
25. Lane (1981:242).
26. Serge Schemann, „Noile ritualuri sovietice încearcă să le înlocuiască pe cele ale bisericii", *New York Times* (15 martie 1983), pp. 1, 6.
27. Despre eforturile statului sovietic de a înlocui riturile de trecere sponsorizate de biserică, vezi Lane (1981), Unger (1974) și McDowell (1974).
28. Bucci (1969:37). Însăși apariția națiunii italiene în secolul al XIX-lea a fost rezultatul unei lupte îndelungate dintre biserică și stat asupra riturilor de căsătorie, fiecare refuzând să recunoască celeilalte validitatea ceremoniei. Pentru detalii, vezi Kertzer și Hogan (n.d.).
29. Pentru o discuție în amănunt asupra riturilor de trecere din Albora și în general din Italia, vezi Kertzer (1980). Aici descriu situația existentă în Albora în 1971-72.
30. Totuși, copiii pot intra săptămânal în contact cu un preot, la ora de religie, obligatorie în toate școlile publice. Însă, conform înțelegerii dintre stat și Vatican, în efect din 1986, fiecare familie poate decide dacă vrea sau nu să-i lase pe copiii lor să participe la o astfel de oră.
31. Senin-Artina (1983.)
32. Taylor (1931:79-80).
33. Această ultimă frază și această relatare provin din Biondi (1973:226).
34. Biondi (1973:224-25).
35. Lane (1981:279).
36. S-a întâmplat în San Francisco în martie 1983.
37. Chiar și demonstrația din fața Pentagonului din 1967 a început în centrul Washingtonului, legându-i pe demonstranți de inima simbolică a țării.
38. Berger (1968:755).
39. Berger (1968:754).
40. Lee (1080:602).
41. James M. Markham, „O vizită la Bitburg: Este necesară reconcilierea", *New York Times* (2 mai 1985), p. 16.
42. Wallace Turner, „Demonstrații antirăzboinice în Statele Unite în afara centrelor militare; 119 persoane arestate pe țărm", *New York Times* (17 octombrie 1967), p. 3.
43. Cook (1976:110).
44. I.W. Kenworthy, „ 10 lideri ai protestului cer legii să pună capăt inegalității rasiale." *New York Times* (29 august 1963), pp. 1, 16; James Reston, „Peroratia «Am un vis...» a dr. King definește o zi de care capitala își va aduce aminte", *New York Times* (29 august 1963), pp. 1, 17.

45. Reynolds (1978).
46. Jo Thomas, „Tensiunea în Ulster se concentrează pe o stradă numită Tunel", *New York Times* (5 iulie 1985), p. 2; Tim Jones, „Tobele din Lambeg pregătite pentru marşul tribal din Ulster", *The Times* (Londra) (5 iulie 1985) p. 4; Tim Jones, „RUC pregătit pentru măsurile din Ulster." *The Times* (Londra) (12 iulie 1986), p. 2; „23 de poliţişti răniţi în ciocnirile din Ulster", *New York Times* (13 iulie 1985), p. 4.

CAPITOLUL 7

1. Această relatare se bazează pe Chagnon (1983).
2. Huxley (1966:250).
3. Lorenz (1964:48-49;1966).
4. Lorenz (1966:281).
5. E chiar posibil să stabilim o moştenire filogenetică, o predispoziţie genetică despre anumite tipuri de comportament stilizat, fără să cădem în capcana considerării ritualului uman ca fiind doar o versiune elaborată a „ritualizării" neumane. Vezi Smith (1979) pentru o discuţie asupra acestei idei.
6. Vezi Calder (1966) despre folosirea simbolurilor de identitate în ritualizarea războiului. Vezi Reay (1959:291) pentru o descriere a riturilor de pregătire pentru război în Noua Guinee.
7. Patterson (1969). Despre un caz dramatic de folosire a simbolismului sportiv în luptele politice interne, vezi relatarea lui Kessler (1978:143-45) despre fotbalul din Malaiezia.
8. Norbeck (1963:1265).
9. Cazuri dramatice de ritualizare a războiului pot fi întâlnite în Dani, Noua Guinee (Heider 1970) şi în Tiwi, Australia (Hart şi Pilling 1960). Deşi aici folosesc timpul prezent, astfel de forme indigene de război au fost printre primele victime ale colonialismului în societăţile nonstatale. Foarte dese în trecut, ele sunt mai rare astăzi, cel puţin în această formă.
10. Muir (1981:212-13).
11. Davis (1973).
12. Marriott (1966:211).
13. Hunt (1977:144-45).
14. Edelman (1971); Malinowski (1945).
15. Bennett (1977).
16. Lee (1980:618).
17. Turner (1957:289).
18. Turner (1957:301-2).
19. Gluckman (1962:47).
20. Asupra ritualului judiciar în societăţile occidentale, vezi Arnold (1935).
21. Liton (1933:156-57), citat din Roberts (1965:187)
22. Roscoe (1911:341).
23. Despre motivele recurgerii la ritual în momente de criză, vezi Gluckman (1965:265), Berger şi Luckmann (1966:143) Crocker (1973:49), şi Turner (1974:39).

24. Începutul filmului „Il caso Moro" din noiembrie 1986 ne oferă un indiciu asupra acestui aspect. Denunțările filmului de către liderii de partid creștin-democrat au constituit știri de primă pagină timp de câteva zile în ziarele din Italia, așa cum au fost și zvonurile de intentare a unui proces împotriva realizatorilor filmului și eforturile de a-l împiedica pe starul extrem de respectat al filmului, Gian Maria Volonte, să apară la postul de televiziune controlat de stat. Filmul nu a reușit să portretizeze evenimentele în maniera în care liderii guvernului se străduiseră atât de mult s-o creeze.
25. Moss (1981:272).
26. Moss (1981:273-74) a observat o similaritate între răpire și riturile de trecere.
27. Katz (1980:26-28); Moss (1981:227). Pentru o analiză a răpirii lui Moro în termenii dramei sociale, vezi Wagner-Pacifici (1986).
28. Citat din Katz (1980:243).
29. O paralelă instinctivă poate fi găsită în cazul morții lui Lenin, deși contextul politic era foarte diferit. Cu ocazia morții lui, văduva lui Lenin s-a adresat în mod public oficialităților de stat. Ea scria: „Nu lăsați ca durerea pentru pierderea lui Ilici să ia forma unei reverențe externe pentru persoana sa. Nu ridicați monumente pentru el, nu denumiți locuri cu numele lui etc.: tuturor acestor aspecte le-a acordat atât de puțină atenție în viața lui; toate acestea îl oboseau enorm." Totuși, în parte din motive similare acelora ale liderilor politici italieni, în cazul morții lui Moro, aceasta a fost o dorință pe care autoritățile sovietice vor refuza să o respecte. Cu vechiul conducător mort, era crucial ca simbolismul lui să fie manipulat în mod activ pentru legitimizarea noii conduceri, de a o lega prin acțiunile ei cu acelea ale eroului legendar. Astfel, în loc să renunțe la ritualizarea lui Lenin, autoritățile sovietice au schimbat rapid numele Petrogradului în Leningrad, ziua morții lui Lenin a devenit sărbătoare națională anuală, s-au ridicat monumente în onoarea lui Lenin în toate orașele mari și corpul lui Lenin a fost pus la păstrare într-un mausoleu vizitat de milioane de cetățeni în pelerinaje sacre (Binns:599).
30. Douglas C. McGill, „Templul de aur din Anuitsar: altarul cel mai sacru al sikhilor", *New York Times* (4 iunie 1984), p. 6.
31. Michael Hamlyn, „Cum a devenit altarul sfânt al sikhilor un «teatru al omorului»", *The Times* (Londra) (15 iunie 1984), p. 26.
32. Vezi, printre alte relatări jurnalistice ale reacțiilor sikhe la raidul din Templul de Aur. Articolul lui Michael Hamlyn, „Așteptare angoasantă în Delhi a reacțiilor din Punjab", *The Times* (Londra) (8 iunie 1984), p. 10; „Sikhii rezistă în Templu; se așteaptă noi violențe." *New York Times* (9 iunie 1984), p. 4; James M. Markham, „Raidul din Templu îi «supără foarte tare» pe sikhi", *New York Times* (12 iunie 1984), p. 6; și „Sikhii înfuriați organizează mitinguri în întreaga Indie", *New York Times* (18 iunie 1984), p. 3.
33. William K. Stevens, „Dna Gandhi vizitează templul capturat", *New York Times* (24 iunie 1984), p. 4.
34. Mohan Ram, „Restaurarea Templului", *Far Eastern Economic Review* (11 octombrie 1984), p. 47.

35. Vezi Michael Hamlyn, „Platforma morții va deveni noul altar al pelerinilor", *The Times* (Londra) (5 noiembrie 1984), p. 5; Bob Secter și Rone Tempest, „Mii de oameni văd fiul lui Gandhi «cedând corpul acesteia flăcărilor sacre»", *Los Angeles Times* (3 noiembrie 1984), p. 8; James M. Markham, „Pe malul râului New Dellu, 2 scene de doliu", New York Times (4 noiembrie 1984), p. 12; „Funeraliile au avut loc", Fapte din Dosar, vol. 44 nr. 2296 (16 noiembrie 1984), pp. 845-46.
36. James M. Markham, „Cenușa lui Gandhi depusă la reședința familiei", *New York Times* (10 noiembrie 1984), p. 3; Rone Tempest, „Fiul împrăștie cenușa lui Gandhi deasupra Himalayei", *Los Angeles Times* (12 noiembrie 1984), p. 12.
37. Citat de către Davis (1971:41). Însăși Davis pune sub semnul întrebării orice interpretare a acestor rituri ca supapă de siguranță.
38. Conceptul de supapă de siguranță al carnavalurilor este comentat de către Scribner (1978).
39. Muir (1981:156).
40. Muir (1981:157).
41. Burke (1983:15).
42. Davis (1971:68).
43. Davis (1971:69).
44. Berenson (1984:207).
45. Berenson (1984:213).
46. Bezucha (1975:238:39).
47. Bezucha (1975:242-43).
48. McPhee (1977:241:42).
49. McPhee (1977:242-43).
50. Bercé (1976:66-67).
51. Burke (1983).
52. McPhee (1977:243).
53. MePhee (1977:244-45).
54. Kaplan (1984:173).
55. Brandes (1980:90).
56. Gilmore (1975339-40). Pentru o analiză a inversării poziției de clasă care are loc în carnavalul brazilian, vezi Da Matta (1977).
57. Gilmore (1975:344).
58. Gilmore (1975:344). De asemenea, vezi Gilmore (1987:96-125). Istoria zilei de Întâi Mai, desemnată în 1889 de a Doua Internațională ca zi internațională a muncitorilor, ne oferă aspecte similare ale riturilor solidarității de clasă, considerate uneori mai mult o supapă de siguranță menită să asigure continuitatea sistemului capitalist, decât o amenințare a sistemului. Vezi Mosse (1975: 167:68); Hobsbamn (1984:76-79); Perrot (1984); și Dommanget (1972). Despre un rit comparabil de solidaritate al clasei muncitoare europene, gala minerilor din Durham, vezi Rodger (1981).
59. Acest termen prețios este din Bercé (1976:73).
60. Acest termen, folosit de Jean Duvignaud, este citat de Rearick (1977:437).
61. Faure (1978:92).

1. Citat de Shafer (1943:92). Descrierea mea a acestei *fete de la Fédération* inițiale din Paris se bazează pe Dunn (1929:9-10) și Sanson (1976:13-14).
2. Ceremoniile din Strasbourg sunt descrise de Shafer (1943:86-87).
3. O abordare a scrierilor lui Rousseau despre festivalurile civile se găsește în Duvignaud (1965:239), de unde este luat și citatul prezent. De notat că Mathiez ((1904:77) susține că ideea organizării unui „cult civic" nu le-a venit conducătorilor Revoluției Franceze prin intermediul teoriei politice, ci prin intermediul riturilor locale iscate spontan în federațiile din întreaga țară începând cu 1789.
4. Citat din memoriile generalului, din Dowd (1948-54).
5. Citat din Dowd (1948:68-69).
6. Relatarea festivalului din 15 aprilie 1792 se bazează pe Dowd (1948) și Ozouf (1976). Citatele sunt din Dowd (1949:62).
7. Citate luate din Dowd (1948:68-69).
8. Luat din relatarea festivalului găsită în *Révolutions de Paris*, extras de Ozouf (1976:86).
9. Citat din Dowd (1948:75).
10. Din remarcele lui Robespierre în fața adunării naționale pe 7 iunie 1792, citat de Ozouf (1976:89). Descrierea mea a festivalului lui Simonneau se bazează pe această sursă și pe Dowd (1948) și Mathiez (1904:56-58).
11. Vezi Kohn (1967:327).
12. Această relatare a festivalului Ființei Supreme se bazează pe Brinton (1934), Ozouf (1976) și Dowd (1948).
13. Vezi Ozouf (1976:236-38), Dunn (1939:132) și Kohn (1967:83-86).
14. Mulți observatori au consemnat similaritățile dintre acest sistem de ritual revoluționar și credință și acela religios, în special catolicismul. Vezi Matluez (1904:62), Soboul (1957:199), Kohn (1967:42), și Ozouf (1976:322-25).
15. Hunt (1984:53).
16. Hunt (1984:57-59).
17. Brinton (1934:154-57).
18. Statisticile ghilotinizărilor pot fi găsite la Duvignaud (1965:248). Despre funeraliile de stat ale deputatului Michel Le Peletier de Saint-Fargeau, vezi Dowd (1948:99100).
19. Ozouf (1975:383).
20. Citat de Ozouf (1976:316).
21. Mosse (1971:172). De asemenea, vezi Soboul (1957:213).
22. Problema iscată de absența unei reprezentări umane adecvate în stat este discutată de Agulhon (1985). Definitorie a fost dilema de care s-a lovit regimul în încercarea de a decide ce era de făcut cu monedele existente. Imaginea regelui nu putea fi folosită, însă ce imagine similară o putea înlocui în această nouă societate democratică? Era de neimaginat să scoți o monedă fără să ai imaginea unei persoane pe una dintre fete, astfel s-a luat decizia de a se recurge la capul alegoric al Libertății (1985:188).

23. Hunt (1984) îndatorat lui Clifford Geertz, atribuie o importanță similară ritualului în Revoluția Franceză.
24. Agulhon (1979:67).
25. Raportul lui Portalis, *ministre des Cultes a l'Empereur*, este reprodus în Berce (1976:225-27). Despre atitudinea lui Napoleon față de festivalurile naționale, vezi Kohn (1967:86).
26. Shaw (1981:14).
27. Aceste evenimente sunt descrise de Jordan (1973:306-07) și Shaw (1981:15).
28. Isaac (1976:367).
29. Shaw (1981:181-84) și Jordan (1973:305).
30. Shaw (1981:20-21) a emis această opinie.
31. La Inglis (1967-69:22).
32. Novak (1974:21).
33. Mosse (1975:10).
34. Hitler (1939:730-31).
35. Hitler (1939:736, 734, 506-7).
36. Hitler (1939:806).
37. Taylor (1981:508-9).
38. Hitler (1939:715-16).
39. Ernst Roehm, citat de Unger (1974:83).
40. Burden (1967:26-29).
41. Burden (1967:50-57).
42. Citat de Burden (1967:73). Celebrul film al lui Leni Riefenstahl, „Triumful voinței", a fost realizat la mitingul de ziua Reich-ului, la Nürnberg, în 1934. Include toate aspectele ceremoniei discutate aici și conferă o puternică impresie a impactului emoțional al riturilor. Pentru o discuție a filmului, vezi Barsam (1975).
43. Unger (1974:171) și Taylor (1981:506).
44. Unger (1974:176-82).
45. Unger (1974:86-87).
46. Chelkowski (1980:35) citează astfel de cazuri datând încă din secolul al XVII-lea.
47. Abrahamian (1968:191-92).
48. Chelkowski (1980:30).
49. Chelkowski (1980:37). De asemenea, vezi Hooglund (1981).
50. Această descriere a protestului împotriva taxei pe sare se bazează pe Brown (1977).
51. Despre Dansul Nălucii și revoltele asociate ale americanilor nativi, vezi Mooney (1965).
52. Despre cultul Mumbo, vezi Wipper (1977).
53. Remarcele cu ocazia sacrificiului făcute de Masinde sunt relatate de Wipper (1977:142-43). Mă bazez aici pe relatarea lui Wipper. Există o largă literatură antropologică despre un fenomen înrudit al religiilor celor oprimați. Pentru studiile clasice, vezi Lanternari (1963) și Worthley (1968).

54. Citat din Richard Bernstein, „60.000 de negri la funeralii sud-africane", *New York Times* (14 aprilie 1985), p. 3. De asemenea, vezi Ray Kennedy, „Patru uciși după funeralii de masă în oraș", *The Times* (Londra) (15 aprilie 1985), p. 7.
55. Ray Kennedy, „Doi albi asasinați în ambuscadă de către participanții la funeralii de masă, The *Times* (Londra) (2 septembrie 1985), p. 6.
56. Ray Kennedy, „Albi asediați omoară negri în atacul din Cape[town]", *The Times* (Londra) (21 octombrie 1985),p. 1.
57. Alan Cowell, „Africa de Sud interzice funeraliile de masă pentru victimele revoltelor negrilor", *New York Times* (1 august 1985), p.l.
58. Alan Cowell, „Sfidarea aripii de dreapta la mitingul din Pretoria", *New York Times* (1 iunie 1986), p. 7.

CAPITOLUL 9

1. Herzl justifică aici efortul pe care l-a depus în crearea unui steag pentru o națiune care nu exista. Remarcele lui sunt citate de Mosse (1976:49).
2. Citat de E.Weber (1977:172-73).
3. Turner (1985:154) scrie despre cultură în această manieră ca „o serie nesfârșită de negocieri între actori despre acordarea unui înțeles actelor la care ei participă în comun."
4. Fox (1985:204).
5. Vezi Bennett (1979:107).
6. Această relatare se bazează pe Cannadine (1985).
7. Bloch (1986) face o distincție interesantă între importanța distingerii dintre determinantele conținutului unui ritual și determinantele rolurilor politice ale acestuia.
8. Geertz (1980:236).
9. Bloch (1977b;1986), încercând să se conformeze acestei relații dintre lumea materială și construcțiile simbolice care ghidează viața oamenilor, susține că oamenii dețin două sisteme cognitive diferite: un sistem naturalist strâns legat de lumea materială, puțin diferit de la cultură la cultură, și un sistem de simboluri culturale variabile, ca acelea folosite de ritual. El deplânge faptul că „din păcate, mulți antropologi, fascinați ca de obicei de exotic, au luat în considerare lumea doar așa cum e văzută de ritual." Apoi conchide: „ei confundă sistemele prin intermediul cărora cunoaștem lumea cu sistemele prin care o camuflăm" (1977b:290). Sunt de acord în general cu această concepție, că există unele regularități în cultura lumii și că în ultimă instanță acestea depind de regularitățile lumii materiale. Totuși, găsesc această dihotomie simplistă și neconvingătoare. Nu există o astfel de diviziune elementară între „comunicarea noastră de zi cu zi", de care Bloch pretinde că se bazează pe percepția naturii, și „comunicarea rituală", pe care el o descrie în termeni de „modele statice și imaginare ale... societății." Conotațiile cotidiene sunt constrânse de către „modele imaginare" tot așa cum lumea materială contează enorm în

comunicarea rituală. Noi nu pendulăm între o percepţie naturalistă a universului şi una simbolică, mistificatoare; lumea naturală ne inundă prin intermediul lentilelor simbolice, şi nu în pofida lor.

10. Lane (1981:132).
11. Berenson (1984:61).
12. Malinowski (1948).
13. Vezi Gluckman (1962:38; 1965:261-62).
14. Pentru unele dintre explicaţiile date pentru importanţa ritualului de comunicare a celor iliteraţi, vezi McPhee (1977:244).
15. Lane (1981:26,32). Acest argument este de asemenea prezent în Lane (1984).
16. Aronoff (1979:306).
17. Despre nevoia de ritualizare în noile state, vezi Apter (1963) şi Verba (1965:530).
18. Anderson (1983:19).
19. Binns (1980:588).
20. Struve (1968:760).
21. Struve (1968:763).
22. Lane (1981:185-86).
23. Lane (1981:186).
24. Acest ultim punct de vedere a fost exprimat, într-un context oarecum diferit, de Radcliffe-Brown (1952:148-49) în atacul său asupra teoriei lui Malinowski despre teoria reducerii anxietăţii prin ritual.
25. Kowalewski (1980:102).
26. În această privinţă, vezi comentariile lui Fernandez (1977:103) asupra lui Locke.
27. Lipsitz (1968:533).
28. Machiavelli e citat de Muir (1981:74-75).
29. Cassirer (1946:285).
30. Light (1969:198).
31. Borhek şi Curtis (1975:105) se referă la aceste versuri din Gilbert şi Sullivan într-un context oarecum similar.
32. Bagehot (1914:107).
33. Galbraith (1960).
34. Hahn (1984:275).
35. Agulhon (1985:190).

BIBLIOGRAFIE

Abelson, Robert P., and David E. Kanouse. 1966. Subjective acceptance of verbal generalizations. In Shel Feldman, ed., *Cognitive Consistency,* pp. 171-97. New York: Academic.

Abercrombie, Nicholas, and Bryan S. Turner. 1978. The dominant ideology thesis. *British Journal of Sociology* 29: 149-7o.

Abrahamian, E. 1968. The crowd in Iranian politics, 1905-1953. *Past and Present* 41: 184-210.

Abu-Zahra, Nadia M. 1972. Inequality of descent and egalitarianism of the new national organizations in a Tunisian village. In Richard Antoun and Iliya Harik, eds., *Rural Politics and Social Change in the Middle East,* pp. 267-86. Bloomington: Indiana University Press.

Adler, Alfred. 1982. *Le mort est le masque du roi: La royauté des Moundang du Tchad.* Paris: Payot.

Agulhon, Maurice. 1979. *Marianne au combat: Imagerie et symbolique republicaine en France de 1789 à 1880.* Paris.

_____. 1985. Politics, images and symbols in post-revolutionary France. In Sean Wilentz, ed., *Rites of Power,* pp. 177-205. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Aho, James A. 1977. Huitzilopochtili's feast: Sacramental warfare in ancient Mexico. *Sociological Symposium* 18:84-107.

Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* London: Verso.

Anglo, Sydney. 1969. *Spectacle, Pageantry, and Early Tudor Policy.* Oxford: Clarendon Press.

Apostolidès, Jean-Marie. 1981. *Le roi-machine: Spectacle et politique au temps de Louis XIV.* Paris: Editions de Minuit.

Apter, David E. 1963. Political religion in the new nations. In Clifford Geertz, ed., *Old Societies and New States,* pp. 57-104. Glencoe: Free Press.

Arnold, Thurmon W. 1935. *The Symbols of Government.* New Haven: Yale University Press.

_____. 1937. *The Folklore of Capitalism.* New Haven: Yale University Press. Aronoff, Myron J. 1977. *Power and Ritual in the Israel Labor Party.* Assen: Van Gorcum.

_____. 1979. Ritual and consensual power relations: The Israel Labor party. In S. Lee Seaton and Henri J. M. Claessen, eds., *Political Anthropology: The State of the Art,* pp. 275-310. The Hague: Mouton.

_____. 1980. Ideology and interest: The dialectics of politics. In Myron J. Aronoff, ed., *Ideology and Politics, Political Anthropology,* volume I, pp. 1-30. New Brunswick, New Jersey: Transaction.

_____. 1986. Establishing authority: The memorialization of Jabotinsky and the burial of the Bar-Kochba bones in Israel under the Likud. In Myron J. Aronoff, ed., *The Frailty of Authority, Political Anthropology,* volume 5, pp. 105-30. New Brunswick, New Jersey: Transaction.

Bagehot, Walter. 1914. *The English Constitution.* New York: Appleton.

Balandier, Georges. 197o. *Political Anthropology.* New York: Pantheon.

Bandura, Albert. 1977. *Social Learning Theory.* Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.

Barsam, Richard Meran. 1975. *Triumph of the Will.* Bloomington: Indiana University Press.

Bauman, Zygmunt. 1973. *Culture as Praxis.* London: Routledge and Kegan Paul.

Beattie, John. 1960. *Bunyoro: An African Kingdom.* New York: Holt, Rinehart and Winston.

Beidelman, T.O. 1966. Swazi royal rituals. *Africa* 36:373-405.

Bellah, Robert N. 1967. Civil religion in America. *Daedalus* 96:1-21.

_____. 1968. Response to comments on „Civil religion in America". In Donald R. Cutler, ed., *The Religious Situation,* 1968, pp. 388-93. Boston: Beacon.

Bennett, W. Lance. 1975. Political sanctification: The civil religion and American politics. *Social Science Information* 14:79-106.

_____. 1977. The ritualistic and pragmatic bases of political campaign discourse. *Quarterly Journal of Speech* 63: 219-38.

_____. 1979. Imitation, ambiguity, and drama in political life: Civil religion and the dilemmas of public morality. *Journal of Politics* 41:106-33.

_____. 1980. Myth, ritual and political control. *Journal of Communication* 30:166-79.

Bercé, Yves-Marie. 1976. *Fête et révolution: Des mentalités populaires du XVI^e^ au XVIII^e^ siècle.* Paris: Hachette.

Berenson, Edward. 1984. *Populist Religion and Left-Wing Politics in France, 1830-1852.* Princeton: Princeton University Press.

Berger, John. 1968. The nature of mass demonstrations. *New Society,* no. 295 (23 May), pp. 754-55.

Bergen Peter L. 1967. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion.* New York: Doubleday.

———, and Thomas Luckmann. 1966. *The Social Construction of Reality.* Garden City, New York: Doubleday.

Bergeron, David M. 1971. *English Civil Pageantry.* London: Edward Arnold.

Bergesen, Albert J. 1977. Political witch hunts: The sacred and the subversive in cross-national perspective. *American Sociological Review* 42: 220-33.

Bernardi, Tiziana. 1986. Analisi di una cerimonia pubblica. L'incoronazione di Carlo V a Bologna. *Quaderni Storici* 61: 171-199.

Bettelheim, Bruno. 1960. *The Informed Heart.* Glencoe: Free Press.

Bezucha, Robert J. 1975. Mask of revolution: A study of popular culture during the Second French Republic. In Roger Price, ed., *Revolution and Reaction,* pp. 236-53. London: Croom Helm.

Binns, Christopher A. 1980. The changing face of power: Revolution and accommodation in the development of the Soviet ceremonial system, part I. *Man* 14:585-606.

Biondi, Dino. 1973. *La fabbrica del Duce.* Florence: Valecchi.

Birnbaum, Norman. 1955. Monarchs and sociologists: A reply to Professor Shils and Mr. Young. *Sociological Review* 3: 5-23.

Bloch, Marc. 1973. *The Royal Touch: Sacred Monarchy and Scrofula in England and France.* Translated by J.E. Anderson. London: Routledge and Kegan Paul. Bloch, Maurice. 1974. Symbols, song, dance and features of articulation: Is religion an extreme form of traditional authority? *European Journal of Sociology* 15:55-81.

———. 1975. Introduction. In Maurice Bloch, ed., *Political Language and Oratory in Traditional Society,* pp. 1-28. London: Academic.

———. 1977a. The disconnection between power and rank as a process: An outline of the development of kingdoms in Central Madagascar. *Archives Européennes de Sociologie* 18: 107-48.

———. 1977b. The past and the present in the present. Man 12: 278-92.

———. 1980. Ritual symbolism and the nonrepresentation of society. In Mary L. Foster and Stanley H. Brandes, eds., *Symbol as Sense,* pp. 93-102. New York: Academic.

———. 1986. *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar.* Cambridge: Cambridge University Press.

Blum, Albert A. 1961. Collective bargaining: Ritual or reality? *Harvard Business Review* 39: 6: 63-69.

Blumer, Herbert. 1974. Social movements. In R. Serge Denisoff, ed., *The Sociology of Dissent,* pp. 4-20. New York: Harcourt, Brace.

Blumler, J.G., J.R. Brown, A.J. Ewbank, and T.J. Nossiter. 1971. Attitudes to the monarchy: Their structure and development during a ceremonial occasion. *Political Studies* 19:149-71.

Blustain, Harvey S. 1980. Caste, ideology, and power in north central Nepal. In Myron J. Aronoff, ed., *Ideology and Politics, Political Anthropology,* volume 1, pp. 127-50. New Brunswick, New Jersey: Transaction.

Boggs, Carl. 1976. *Gramsci's Marxism.* London: Pluto Press.

Borhek, James T., and Richard F. Curtis. 1975. *A Sociology of Belief.* New York: Wiley.

Brandes, Stanley H. 1980. Giants and big-heads: An Andalusian metaphor. In Mary L. Foster and Stanley H. Brandes, eds., *Symbol as Sense,* pp. 77-92. New York: Academic.

Brian-Chaninov, Nicolas. 1931. *The Russian Church.* Translated by Warre Wells. New York: Macmillan.

Brinton, Crane. 1934. *A Decade of Revolution,* 1789-1799. New York: Harper. Brown, Judith M. 1977. *Gandhi and Civil Disobedience.* Cambridge: Cambridge University Press.

Bryant, Lawrence M. 1976. *Parlementaire* political theory in the Parisian royal entry ceremony. *Sixteenth Century Journal* 7: 15-24.

Bucci, P. Vincent. 1969. *Chiesa e Stato: Church-State Relations in Italy within the Contemporary Constitutional Framework.* The Hague: Martinus Nijhoff.

Burden, Hamilton T. 1967. *The Nuremburg Party Rallies, 1923-1939.* New York: Praeger.

Burke, Kenneth. 1950. *A Rhetoric of Motives.* New York: Prentice-Hall.

_____. 1959. *Attitudes toward History.* Los Altos: Hermes.

_____. 1966. *Language as Symbolic Action.* Berkeley: University of California Press.

Burke, Peter. 1983. The Virgin of the Carmine and the revolt of Masaniello. *Past and Present* 99:3-21.

Calder, P.R. 1966. Ritualization in international relations. *Philosophical Transactions of the Royal Society,* series B, 251:451-56.

Cannadine, David. 1985. Splendor out of court: Royal spectacle and pageantry in modern Britain, c. 1820-1977. In Sean Wilentz, ed., *Rites of Power,* pp. 206-43. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Cantor, Nancy. 1981. A cognitive-social approach in personality. In Nancy Cantor and John F. Kihlstrom, eds., *Personality,* Cognition, and Social *Interaction,* pp. 23-44. Hillsdale, New Jersey: Erlbaum.

Carlyle, Thomas. 1908. *Sartor Resartus, On Heroes, Hero-worship and the Heroic in History.* London: J. M. Dent.

Cassirer, Ernst. 1946. *The Myth of the State.* New Haven: Yale University Press.

_____.1955. *The Philosophy of Symbolic Forms,* volume 2, *Mythical Thought.* Translated by Ralph Manheim. New Haven: Yale University Press.

Chagnon, Napoleon. 1983. *Yanomamo: The Fierce People.* Third edition. New York: Holt, Rinehart.

Chastel, André. 1960. Les entrees de Charles Quint en Italie. In Jean Jacquot, ed., *Fêtes et cérémonies au temps de Charles Quint,* pp. 197-206. Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique.

Chelkowski, Peter J. 1980. Iran: Mourning becomes revolution. *Asia* 3: 30-37, 44-45.

Cherniavsky, Michael. 1961. *Tsar and People: Studies in Russian Myths.* New Haven: Yale University Press.

Cleveland, Les. 1973. Royalty as symbolic drama: The 1970 New Zealand tour. *Journal of Commonwealth Political Studies* 11: 28-45.

Cohen, Abner. 1969. *Custom and Politics in Urban Africa.* Berkeley: University of California Press.

———. 1974. *Two-Dimensional Man.* Berkeley: University of California Press.

———. 1979. Political symbolism. *Annual Review of Anthropology* 8:87-113.

———. 1981. *The Politics of Elite Culture.* Berkeley: University of California Press.

Committee on Un-American Activities. 1967. *The Present-Day Ku Klux Klan Movement.* Washington, D.C.: Government Printing Office.

Conrad, Geoffrey W., and Arthur A. Demarest. 1984. *Religion and Empire: The Dynamics of Aztec and Inca Expansion.* Cambridge: Cambridge University Press.

Converse, Philip E. 1964. The nature of belief systems in mass publics. In David E. Apter, ed., *Ideology and Discontent,* pp. 206-61. New York: Free Press.

Cook, Rhodes. 1976. *National Party Conventions, 1831-1972.* Washington, D.C.: Congressional Quarterly.

Crick, Malcolm. 1982. Anthropology of knowledge. *Annual Review of Anthropology* 11:287-313.

Crocker, J. Christopher. 1973. Ritual and the development of social structure: Liminality and inversion. In James D. Shaughnessy, ed., *The Roots of Ritual,* pp. 47-86. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

———. 1977. The social functions of rhetorical forms. In J. David Sapir and J. Christopher Crocker, eds., *The Social Use of Metaphor,* pp. 33-66. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Dahl, Robert A. 1961. *Who Governs?* New Haven: Yale University Press.

Da Matta, Roberto. 1977. Constraint and license: A preliminary study of two Brazilian national rituals. In Sally F. Moore and Barbara G. Myerhoff, eds., *Secular Ritual,* pp. 244-64. Amsterdam: Van Gorcum.

d'Aquili, Eugene G., and Charles D. Laughlin, Jr. 1979. The neurobiology of myth and ritual. In Eugene G. d'Aquili, Charles D. Laughlin, Jr., and John McManus, eds., *The Spectrum of Ritual: A Biogenetic Structural Analysis,* pp. 152-82. New York: Columbia University Press.

Davis, Marvin. 1980. Two dimensional politics: Political action and meaning in rural West Bengal. In Myron J. Aronoff, ed., *Ideology and Politics, Political Anthropology,* volume 1, pp. 57-96. New Brunswick, New Jersey: Transaction.

Davis, Natalie Z. 1971. The reasons of misrule: Youth groups and charivaris in sixteenth-century France. *Past and Present* 50: 41-75.

_____. 1973. The rites of violence: Religious riot in sixteenth-century France. *Past and Present* 59: 51-91.

Deal, Terrence E., and Allan A. Kennedy. 1982. *Corporate Cultures: The Rites and Rituals of Corporate Life.* Reading, Mass.: Addison-Wesley.

DiMaggio, Paul J., and Walter W. Powell. 1983. The iron cage revisited: Institutional isomorphism and collective rationality in organizational fields. *American Sociological Review* 48: 147-60.

Dommanget, Maurice. 1972. *Histoire du premier mai.* Paris: Editions de la Tête de Feuilles.

Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger.* New York: Praeger.

Dowd, David L. 1948. *Pageant-Master of the Republic: Jacques-Louis David and the French Revolution.* Lincoln: University of Nebraska Press.

Duncan, Hugh D. 1962. *Communication and the Social Order.* New York: Bedminster Press.

_____. 1968. *Symbols in Society.* New York: Oxford University Press.

Dunn, Seymour B. 1939. *The National Festival in the French Revolution, 1794-1797.* Ph.D. diss., Cornell University.

Durkheim, Emile. 1915 (1974). *The Elementary Forms of the Religious Life.* Translated by Joseph Swain. Glencoe: Free Press.

Duvignaud, Jean. 1965. La fête civique. In Guy Dumur, ed., *Histoire des spectacles.* pp. 238-64. Paris: Gallimard.

Eckardt, A. Roy. 1986. The Christian world goes to Bitburg. In Geoffrey Hartman, ed., *Bitburg in Moral and Political Perspective,* pp. 80-89. Bloomington: Indiana University Press.

Edelman, Murray. 1964. *The Symbolic Uses of Politics.* Urbana: University of Illinois Press.

_____. 1969. Escalation and ritualization of political conflict. *American Behavioral Scientist* 13:231-46.

_____ 1971. *Politics as Symbolic Action.* Chicago: Markham.

_____ 1977. The language of participation and the language of resistance. *Human Communication Research* 3: 159-70.

Elias, Norbert. 1983. *The Court Society.* Translated by Edmund Jephcott. New York: Pantheon.

Engell, Ivan. 1967. *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East.* Second edition. Oxford: Blackwell.

Evans-Pritchard, E. E. 1949. *The Sanusi of Cyrenaica.* Oxford: Clarendon Press.

_____.1964. *Social Anthropology and Other Essays.* New York: Free Press.

Fairbanks, James D. 1981. The priestly functions of the presidency. *Presidential Studies Quarterly* 11:214-32.

Fairman, H. W. 1958. The kingship rituals of Egypt. In S. H. Hooke, ed., *Myth, Ritual, and Kingship,* pp. 74-104. Oxford: Clarendon.

Faure, Alain. 1978. *Paris Careme-prenant. Du Carnaval à Paris au 19e siècle.* Paris: Hachette.

Fernandez, James W. 1965. Symbolic consensus in a Fang reformative cult. *American Anthropologist* 67: 902-29.

———. 1971. Persuasions and performances: On the beast in every body ... and the metaphors of everyman. In Clifford Geertz, ed., *Myth, Symbol and Culture,* pp. 39-60. New York: Norton.

———. 1977. The performance of ritual metaphors. In J. David Sapir and J. Christopher Crocker, eds., *The Social Use of Metaphor,* pp. 100-31. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Festinger, Leon. 1957. *A Theory of Cognitive Dissonance.* Evanston, Illinois: Row, Peterson.

Firth, Raymond. 1951. *Elements of Social Organization.* London: Watts.

Fishwick, Duncan. 1978. The development of provincial ruler worship in the western Roman Empire. *Aufstieg and Niedergang der romischen Welt,* part 2, 16: 1202-53.

Fiske, Susan T., and Donald R. Kinder. 1981. Involvement, expertise, and schema use: Evidence from political cognition. In Nancy Cantor and John F. Kihlstorm, eds., *Personality, Cognition and Social Interaction,* pp. 171-90. Hillsdale, New Jersey: Erlbaum.

Foner, Anne, and David I. Kertzer. 1978. Transitions over the life course: Lessons from age-set societies. *American Journal of Sociology* 83:108-1104

———. 1979. Intrinsic and extrinsic sources of change in life course transitions. In Matildaye White Riley, ed., *Aging from Birth to Death,* pp. 121-36, Boulder, Colorado: Westview press.

Fortes, Meyer. 1940. The political system of the Tallensi of the Northern Territories of the Gold Coast. In Meyer Fortes and E. E. Evans-Pritchard, eds., *African Political Systems,* pp. 239-71. London: Oxford University Press.

———. 1945. *The Dynamics of Clanship among the Tallensi.* London: Oxford University Press.

———. 1962. Ritual and office in tribal society. In Max Gluckman, ed., *Essays on the Ritual of Social Relations,* pp. 53-88. Manchester: Manchester University Press.

———, and E. E. Evans-Pritchard. 1940. Introduction. In Meyer Fortes and E.E. Evans-Pritchard, eds., *African Political Systems,* pp. 1-24. London: Oxford University Press..

Foster, Elizabeth Andros, ed. 1950. *Motolinia's History of the Indians of New Spain,* Berkeley: The Cortes Society.

Fox, Richard G. 1985. Lions of the Punjab: *Culture in the Making.* Berkeley: University of California Press.

Frazer, James G. 1925. *The Golden Bough.* Abridged edition. New York: Macmillan.

Freud, Sigmund. 1907. Obsessive actions and religious practices. In James Strachey, ed., *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* volume 9, pp. 117-27. London: Hogarth Press.

Frey, Frederick W. 1968. Socialization to national identification among Turkish peasants. *Journal of Politics* 30: 934-65.

Fry, Peter. 1976. *Spirits of Protest: Spirit-Mediums and Articulation of Consensus among the Zezuru of Southern Rhodesia (Zimbabwe).* Cambridge: Cambridge University Press.

Fustel de Coulanges. 1901. *The Ancient City: A Study of the Religion, Laws, and Institutions of Greece and Rome.* Tenth edition. Boston: Lee and Shepard.

Galbraith, John Kenneth. 1960. Conventional signs. *The Spectator* (29 July) 205: 174-75.

Garfinkel, Harold. 1956. Conditions of successful degradation ceremonies. *American Journal of Sociology* 61:420-24.

Garrow, David J. 1978. *Protest at Selma.* New Haven: Yale University Press.

Geertz, Clifford. 1964. Ideology as a cultural system. In David E. Apter, ed., *Ideology and Discontent,* pp. 47-76. New York: Free Press.

_____ 1966. Religion as a cultural system. In Michael Banton, ed., *Anthropological Approaches to the Study of Religion,* pp. 1-46. London: Tavistock.

_____ 1977. Centers, kings, and charisma: Reflections on the symbolics of power. In Joseph Ben-David and Terry N. Clark, eds., *Culture and its Creators,* pp. 150-71. Chicago: University of Chicago Press.

_____. 1980. *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali.* Princeton: Princeton University Press.

Gerlach, Luther P., and Virginia H. Hine. 1970. *People, Power, Change: Movements of Social Transformation.* Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Giesey, Ralph E. 1960. *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France.* Geneva: Droz.

_____. 1985. Models of rulership in French royal ceremonial. In Sean Wilentz, ed., *Rites of Power,* pp. 41-64. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Gillespie, Joanna B. 1980. The phenomenon of the public wife: An exercise in Goffman's impression management. *Symbolic Interaction* 3: 109-26.

Gilmore, David. 1975. *Carnaval* in Fuenmayor: Class conflict and social cohesion in an Andalusian town. *Journal of Anthropological Research* 31: 331-49.

———. 1987. *Aggression and Community: Paradoxes of Andalusian Culture.* New Haven: Yale University Press.

Gluckman, Max. 1962. *Les rites de passage.* In Max Gluckman, ed., Essays *on the Rituals of Social Relations,* pp. I-52. Manchester: Manchester University Press.

———. 1963. *Order and Rebellion in Tribal Africa.* London: Cohen and West.

———. 1965. *Politics, Law and Ritual in Tribal Society.* Oxford: Blackwell.

Goffman, Erving. 1959. *Presentation of Self in Everyday Life.* Garden City, New York: Anchor.

Goldberg, Robert A. 1981. *Hooded Empire: The Ku Klux Klan in Colorado.* Urbana: University of Illinois Press.

Goldschlager, Alain. 1982. Towards a semiotics of authoritarian discourse. *Poetics Today* 3: 11-20.

Goody, Jack. 1977. Against 'ritual': Loosely structured thoughts on a loosely defined topic. In Sally F. Moore and Barbara G. Myerhoff, eds., *Secular Ritual,* pp. 25-35. Assen: Van Gorcum.

Graham, Victor E., and W. McAllister Johnson. 1979. *The Royal Tour of France by Charles IX and Catherine de'Medici: Festivals and Entries,* 1564-1566. Toronto: University of Toronto Press.

Gramsci, Antonio. 1971. *Selections from the Prison Notebooks.* Translated by Quintin Hoare and Geoffrey Smith. London: Lawrence and Wishart.

Greisman, H. C., and Sharon S. Mayes. 1977. The social construction of unreality: The real American dilemma. *Dialectical Anthropology* 2:57-67.

Gronbeck, Bruce E. 1978. The rhetoric of political corruption: Socio-linguistic, dialectical, and ceremonial processes. *The Quarterly Journal of Speech* 64: 155-72.

Grosvenor, Melville B. 1964. The last full measure. *National Geographic* 125:307-55.

Habermas, Jürgen. 1986. Defusing the past: A politico-cultural tract. In Geoffrey Hartman, ed., *Bitburg in Moral and Political Perspective,* pp. 43-51. Bloomington: Indiana University Press.

Hahn, Dan F. 1984. The rhetoric of Jimmy Carter, 1976-1980. *Presidential Studies Quarterly* 14: 265-88.

Hall, Peter M. 1972. A symbolic interactionist analysis of politics. *Sociological Inquiry* 42: 35-75.

———. 1979. The presidency and impression management. In Norman K. Denzin, ed., *Studies in Symbolic Interaction,* volume 2, pp. 283-305. Greenwich, Connecticut: JAI Press.

Hamill, Hugh M., Jr. 1966. *The Hidalgo Revolt.* Gainesville: University of Florida Press.

Hamilton, David L. 1981. Illusory correlation as a basis for stereotyping. In David L. Hamilton, ed., *Cognitive Process in Stereotyping and Intergroup Behavior,* pp. 117-45. Hillsdale, New Jersey: Erlbaum.

Hanley, Sarah. 1983. *Le Lit de Justice of the Kings of France: Constitutional Ideology in Legend, Ritual and Discourse.* Princeton: Princeton University Press.

Hardgrave, Robert L. 1979. Essays *in the Political Sociology of South India.* New Delhi: Usha Publications.

Hart, C. W. M., and Arnold R. Pilling. 1960. *The Tiwi of North Australia.* New York: Holt, Rinehart.

Haves, Canton J. 1960. *Nationalism: A Religion.* New York: Macmillan.

Heider, Karl. 1970. *The Dugum Dani: A Papuan Culture in the Highlands of West New Guinea.* Chicago: Aldine.

Hicks, George L., and David I. Kertzer. 1972. Making a middle way: Problems of Monhegan identity. *Southwestern Journal of Anthropology* 28:1-24.

Higgins, E. Tory, and Gillian King. 1981. Accessibility of social constructs: Information-processing consequences of individual and contextual variability. In Nancy Cantor and John F. Kihlstorm, eds., *Personality, Cognition and Social Interaction,* pp. 69-122. Hillsdale, New Jersey: Erlbaum.

Hilberg, Raul. 1986. Bitburg as symbol. In Geoffrey Hartman, ed., *Bitburg in Moral and Political Perspective,* pp. 15-26. Bloomington: Indiana University Press.

Hitler, Adolf. 1939. *Mein Kampf.* New York: Reynal & Hitchcock.

Hobsbawm, E. J. 1984. *Worlds of Labour: Further Studies in the History of Labour.* London: Wiedenfeld and Nicolson.

Hocart, A. M. 1927. *Kingship.* London: Oxford University Press.

Holtom, Daniel C. 1972. *The Japanese Enthronement Ceremonies with an Account of the Imperial Regalia.* Reprint of 1928 edition. Tokyo: Sophia University.

Hooglund, Mary. 1980. One village in the revolution. *Middle East Research and Information Project Reports,* no. 87, pp. 7-12.

_____. 1991. Ritual and revolution in Iran. In Myron J. Aronoff, ed., *Culture and Political Change, Political Anthropology,* volume 2, pp. 75-100. New Brunswick, New Jersey: Transaction.

Hunt, Eva. 1977. Ceremonies of confrontation and submission: The symbolic dimension of Indian-Mexican political interaction. In Sally F. Moore and Barbara G. Myerhoff, eds., *Secular Ritual,* pp. 124-47. Assen: Van Gorcum.

Hunt, Lynn. 1984. *Politics, Culture and Class in the French Revolution.* Berkeley: University of California Press.

Huxley, Julian. 1966. Introduction. *Philosophical Transactions of the Royal Society,* series B, 251:249-71.

Inden, Ronald. 1978. Ritual, authority and cyclic time in Hindu kingship. In J. F. Richards, ed., *Kingship and Authority in South Asia,* pp. 28-73. Madison: University of Wisconsin South Asian Studies.

Inglis, K. S. 1967-1969. Australia Day. *Historical Studies* 13: 20-41.
Isaac, Rhys. 1976. Dramatizing the ideology of revolution: Popular mobilization in Virginia, 1774 to 1776. *William and Mary Quarterly* 33:357-857.
Jackson, Richard A. 1984. *Vive le roi! A History of the French Coronation from Charles V to Charles X.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.
Johnson, Willis. 1978. *The Year of the Longley.* Stonington, Maine: Penobscot Bay Press.
Jordan, Winthrop D. 1973. Family politics: Thomas Paine and the killing of the king, 1776. *Journal of American History* 60: 294-308.
Kantorowitz, Ernst H. 1957. *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology.* Princeton: Princeton University Press.
Kaplan, Temma. 1984. Civic rituals and patterns of resistance in Barcelona, 1890-1930. In Pat Thane, Geoffrey Crossick, and Roderick Floud, eds., *The Power of the Past,* pp. 173-93. Cambridge: Cambridge University Press.
Katz, Robert. 1980. *Days of Wrath, The Ordeal of Aldo Moro.* Garden City, New York: Doubleday.
Kelly, Raymond. 1977. *Etoro Social Structure.* Ann Arbor: University of Michigan Press.
Kertzer, David I. 1974. Politics and ritual: The Communist festa in Italy. *Anthropological Quarterly* 47:374-89.
———. 1979. Gramsci's concept of hegemony: The Italian Church-Communist struggle. *Dialectical Anthropology* 4: 321-78.
———. 1980. *Comrades and Christians: Religion and Political Struggle in Communist Italy.* Cambridge: Cambridge University Press.
———. and Dennis P. Hogan. n.d. *Social Dimensions of Demographic Change: The Transformation of Nineteenth-Century Italy.* In preparation.
Kessler, Clive S. 1978. *Islam and Politics in a Malay State.* Ithaca: Cornell University Press.
Knauft, Bruce M. 1985. Ritual form and permutation in New Guinea: Implications of symbolic process for socio-political evolution. *American Ethnologist* 12: 321-40.
Kohn, Hans. 1967. *Prelude to Nation-States: The French and German Experience, 1789-1815.* Princeton: Van Nostrand.
Kowalewski, David. 1980. The protest uses of symbolic politics: The mobilization functions of protester symbolic resources. *Social Science Quarterly* 61: 95-113.
Kuper, Hilda. 1972. The language of sites in the politics of space. *American Anthropologist* 74:411-25.
———. 1978. *Sobhuza II: Ngwenyama and King of Swaziland.* New York: Africana.

Kurtz, Donald V. 1978. The legitimation of the Aztec state. In H. Claessen and P. Skalnik, eds., *The Early State,* pp. 169-89. The Hague: Mouton.

Laitin, David. 1986. *Hegemony and Culture.* Chicago: University of Chicago Press.

Lane, Christel. 1981. *The Rites of Rulers.* Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1984. Legitimacy and power in the Soviet Union through socialist ritual. *British journal of Political Science* 14: 207-17.

Lanternari, Vittorio. 1963. *The Religions of the Oppressed.* Translated by Lisa Sergio. New York: Alfred A. Knopf.

Laughlin, Charles D., Jr., John McManus, and Eugene G. d'Aquili. 1979. Introduction. In Eugene G. d'Aquili, Charles D. Laughlin, Jr., and John McManus, eds., *The Spectrum of Ritual: A Biogenetic Structural Analysis,* pp. 1-50. New York: Columbia University Press.

Leach, Edmund. 1954. *Political Systems of Highland Burma.* Boston: Beacon.

_____.1966. Ritualization in man in relation to conceptual and social development. *Philosophical Transactions of the Royal Society,* series B, 251:403-8.

Lee, Alfred M. 1980. Nonviolent agencies in the Northern Ireland struggle, 1969-1979. *Journal of Sociology and Social Welfare* 7: 601-23.

Lerner, Max. 1941. *Ideas for the Ice Age.* New York: Viking.

Lévi-Strauss, Claude. 1966. *The Savage Mind.* Chicago: University of Chicago Press.

Lewis, Gilbert. 1980. *Day of Shining Red: An Essay on Understanding Ritual.* Cambridge: Cambridge University Press.

Lewis, Ioan M. 1977. Introduction. In Ioan M. Lewis, ed., *Symbols and Sentiments,* pp. 1-24. London: Academic.

Lex, Barbara W. The neurobiology of myth and ritual. In Eugene G. d'Aquili, Charles D. Laughlin, Jr., and John McManus, eds., *The Spectrum of Ritual: A Biogenetic Structural Analysis,* pp. 117-52. New York: Columbia University Press.

Light, Ivan H. 1969. The social construction of uncertainty. *Berkeley Journal of Sociology* 14: 189-99.

Linton, Ralph. 1933. *The Tanala: A Hill Tribe of Madagascar.* Chicago: Field Museum of Natural History, Anthropological Series.

Lipsitz, Lewis. 1968. If, as Verba says, the state functions as a religion, what are we to do then to save our souls? *American Political Science Review* 62: 527-53.

Lorenz, Konrad. 1964. Ritualized fighting. In J. D. Carthy and F. J. Ebling, eds., *The Natural History of Aggression,* pp. 39-50. London: Academic.

_____. 1966. Evolution of ritualization in the biological and cultural spheres. *Philosophical Transactions of the Royal Society,* series B, 251: 273-84.

Lowe, David. 1967. *Ku Klux Klan: The Invisible Empire.* New York: Norton.

Lukes, Steven. 1975. Political ritual and social integration. *Sociology* 9:289-308.

Mackenzie, W. J. M. 1967. *Politics and Social Science.* Baltimore: Penguin.

Malinowski, Bronislaw. 1945. *Magic, Science, and Religion.* Glencoe: Free Press.

Manchester, William. 1967. *The Death of a President.* New York: Harper and Row.

Mann, Michael. 1970. The social cohesion of liberal democracy. *American Sociological Review* 35:423-39.

Margadant, Ted. 1979. *French Peasants in Revolt: The Insurrection of 1851.* Princeton: Princeton University Press.

Marriott, McKim. 1966. The feast of love. In Milton Singer, ed., *Krishna: Myths, Rites, and Attitudes,* pp. 200-12. Honolulu: East-West Center Press.

Martin, Joanne. 1982. Stories and scripts in organizational settings. In Albert H. Hastorf and Alice M. Isen, eds., *Cognitive Social Psychology,* pp. 255-305. New York: Elsevier.

Mathiez, Albert. 1904. *Les origines des cultes révolutionnaires (1789-1792).* Paris: Société Nouvelle de Librairie et d'Edition.

McDowell, Jennifer. 1974. Soviet civil ceremonies. *Journal for the Scientific Study of Religion* z3: 265-79.

McGuire, William j., Claire V. McGuire, and Ward Winton. 1979. Effects of household sex composition on the salience of one's gender in the spontaneous self-concept. *Journal of Experimental Social Psychology* 15:77-90.

McManus, John. 1979. Ritual and human social cognition. In Eugene G. d'Aquili, Charles D. Laughlin, Jr., and John McManus, eds., *The Spectrum of Ritual: A Biogenetic Structural Approach,* pp. 216-48. New York: Columbia University Press.

———, Charles D. Laughlin, Jr., and Eugene d'Aquili. 1979. Concepts, methods, and conclusions. In Eugene G. d'Aquili, Charles D. Laughlin, Jr., and John McManus, eds., *The Spectrum of Ritual: A Biogenetic Structural Approach,* pp. 342-62. New York: Columbia University Press.

McPhee, Peter. 1977. Popular culture, symbolism and rural radicalism in nineteenth-century France. *Journal of Peasant Studies* 5:238-53.

Mead, Margaret. 1973. Ritual and social crisis. In James D. Shaughnessy, ed., *The Roots of Ritual,* pp. 87-102. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

Meeker, Michael E. 1972. The great family aghas of Turkey: A study of a changing political culture. In Richard Antoun and Iliya Harik, eds., *Rural Politics and Social Change in the Middle East,* pp. 237-66. Bloomington: Indiana University Press.

Mooney, James. 1965. *The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890.* Reprinted from 1896 edition. Chicago: University of Chicago Press.

Moore, Sally F. 1970. Epilogue: Uncertainties in situations, indeterminacies in culture. In Sally F. Moore and Barbara G. Myerhoff, eds., *Symbol and Politics in Communal Ideology,* pp. 210-39. Ithaca: Cornell University Press.

_____ 1977. Political meetings and the simulation of unanimity: Kilimanjaro 1973. In Sally F. Moore and Barbara G. Myerhoff, eds., *Secular Ritual,* pp. 151-72. Assen: Van Gorcum.

_____, and Barbara G. Myerhoff. 1977. Introduction: Secular ritual, forms and meanings. In Sally F. Moore and Barbara G. Myerhoff, eds., *Secular* Ritual, pp. 3-24. Assen: Van Gorcum.

Moss, David. 1981. The kidnapping and murder of Aldo Moro. *Archives Européennes de Sociologie* 22: 265-95.

Mosse, George L. 1971. Caesarism, circuses, and monuments. *Journal of Contemporary History* 6: 167-82.

_____. 1975. *The Nationalization of the Masses.* New York: Fertig.

_____. 1976. Mass politics and the political liturgy of nationalism. In Eugene Kamenka, ed., Mass *Politics and the Political Liturgy of Nationalism,* pp. 38-54. New York: St. Martin's.

Muir, Edward. 1981. *Civic Ritual in Renaissance Venice.* Princeton: Princeton University Press.

Munn, Nancy D. 1973. Symbolism in ritual context: Aspects of symbolic action. In John J. Honigmann, ed., *Handbook of Social and Cultural Anthropology,* pp. 579-612. Chicago: Rand McNally.

Myerhoff, Barbara. 1977. We don't wrap herring in a printed page: Fusion, fictions and continuity in secular ritual. In Sally F. Moore and Barbara G. Myerhoff, eds., *Secular Ritual,* pp. 199-226. Assen: Van Gorcum.

_____. 1984. A death in due time: Construction of self and culture in ritual drama. In John J. MacAloon, ed., *Rite, Drama, Festival, Spectacle,* pp. 149-78. Philadelphia: ISHI.

Nadel, S.F. 1954. *Nupe Religion.* London: Routledge and Kegan Paul.

Needham, Rodney. 1963. Introduction. In Emile Durkheim and Marcel Mauss, *Primitive Classification,* pp. vii-xlviii. Translated by Rodney Needham. Chicago: University of Chicago Press.

Neisser, Uri. 1976. *Cognition and Reality.* San Francisco: Freeman.

Nelson, Janet L. 1976. Symbols in context: Rulers' inauguration rituals in Byzantium and the West in the early Middle Ages. In Derek Maker, ed., *The Orthodox Churches and the West,* pp. 97-119. Oxford: Blackwell.

Nieburg, H. L. 1973. *Culture Storm: Politics and the Ritual Order.* New York: St. Martins.

Niemi, Richard G. 1973. Political socialization. In Jeanne N. Knutson, ed., *Handbook of Political Psychology,* pp. 117-38. San Francisco: Jossey-Bass. Nisbett, Richard, and Lee Ross. 1980. *Human Inference: Strategies and Shortcomings of Social Judgment.* Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Norbeck, Edward. 1963. „African rituals of conflict". *American Anthropologist* 65:1254-79.

———. 1977. A sanction for authority: Etiquette. In Raymond D. Fogelson and Richard N. Adams, eds., *The Anthropology of Power,* pp. 67-76. New York: Academic.

Norman, Ross. 1975. Affective-cognitive consistency, attitudes, conformity, and behavior. *Journal of Personality and Social Psychology* 32: 83-91.

Novak, Michael. 1974. *Choosing our King: Powerful Symbols in Presidential Politics.* New York: Macmillan.

Oberg, K. 1940. The kingdom of Ankole in Uganda. In Meyer Fortes and E. E. Evans-Pritchard, eds., *African Political Systems,* pp. 121-62. London: Oxford University Press.

Olsen, Johan P. 1970. Local budgeting: Decision-making or a ritual act? *Scandinavian Political Studies* 5:85-118.

Ortner, Sherry B. 1973. On key symbols. *American Anthropologist* 75: 1338-46.

———. 1975. Gods' bodies, gods' food: A symbolic analysis of a Sherpa ritual. In Roy Willis, ed., *The Interpretation of Symbolism,* pp. 133-69. New York: Wiley.

———. 1978. *Sherpas through their Ritual.* Cambridge: Cambridge University Press.

Ozouf, Mona. 1975. Space and time in the festivals of the French Revolution. *Comparative Studies in Society and History* 17: 372-84.

———. 1976. *La fête révolutionnaire, 1789-1799.* Paris: Gallimard.

Packard, Randall. 1981. *Chiefship and Cosmology: An Historical Study of Political Competition.* Bloomington: Indiana University Press.

Patterson, Orlando. 1969. The cricket ritual in the West Indies. *New Society* 352:97-98.

Perrot, Michelle. 1984. The First of May 1890 in France: The birth of a working-class ritual. In Pat Thane, Geoffrey Crossick, and Roderick Floud, eds., *The Power of the Past,* pp. 143-71. Cambridge: Cambridge University Press.

Peters, Emrys. 1963. Aspects of rank and status among Muslims in a Lebanese village. In Julian Pitt-Rivers, ed., *Mediterranean Countrymen,* pp. 159-200. Paris: Mouton.

Pfaffenberger, Bryan. 1989. Social communication in Dravidian ritual. *Journal of Anthropological Research* 36: 196-219.

Pfeffer, Jeffrey. 1981. Management as symbolic action: The creation and maintenance of organization paradigms. In L. L. Cummings and Barry M. Staw, eds., *Research in Organizational Behavior,* volume 3, pp. 1-52. Greenwich, Connecticut: JAI Press.

Piven, Frances Fox. 1976. The social structuring of political protest. *Politics and Society* 6: 297-326.

Pocock, J.G.A. 1964. Ritual, language, power: An essay on the apparent meanings of ancient Chinese philosophy. *Political Science* 16: 3-31.

Price, S.R.F. 1984. *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor.* Cambridge: Cambridge University Press.

Pythian-Adams, Charles. 1976. Ceremony and the citizen: The communal year at Coventry 1450-1550. In Peter Clark, ed., *The Early Modern Town,* pp. 106-28. London: Longman.

Radcliffe-Brown, A.R. 1940. Preface. In Meyer Fortes and E. E. Evans-Pritchard, eds., *African Political Systems,* pp. x-xxiii. London: Oxford University Press.

_____. 1952. *Structure and Function in Primitive Society.* Glencoe: Free Press.

Ranger, Terrence. 1980. Making Northern Rhodesia imperial: Variation on a royal theme. *African Affairs* 78:349-73.

Rappaport, Roy A. 1979. *Ecology, Meaning and Religion.* Richmond, California: North Atlantic Books.

Rasnake, Roger. 1986. Carnival in Yura: Ritual reflections on *ayllu* and state relations. *American Ethnologist* 13: 662-80.

Rearick, Charles. 1977. Festivals in modern France: The experience of the Third Republic. *Journal of Contemporary History* 12: 435-60.

Reay, Marie. 1959. *The Kuma. Freedom and Conformity in the New Guinea Highlands.* Melbourne: Melbourne University Press.

Reynolds, Frank E. 1978. Legitimation and rebellion: Thailand's civic religion and the student uprising of October, 1973. In Bardwell L. Smith, ed., R*eligion and Legitimation of Power in Thailand, Laos, and Burma,* pp. 134-46, Chambersburg, Penn.: ANIMA Books.

Richards, Audrey I. 1940. The political system of the Bemba tribe, north-eastern Rhodesia. In Meyer Fortes and E. E. Evans-Pritchard, eds., *African Political Systems,* pp. 81-120. London: Oxford University Press.

Roberts, John M. 1965. Oaths, autonomic ordeals, and power. *American Anthropologist* 67: 186-212.

Rockhill, William W. 1905. *Diplomatic Audiences at the Court of China.* London: Luzac.

Rodger, Ian. 1991. Rhetoric and ritual politics: The Durham Miners' Gala. In Robert Paine, ed., *Politically Speaking,* pp. 43-63. Philadelphia: ISHI.

Rosaldo, Renato L, Jr. 1968. Metaphors of hierarchy in a Mayan ritual. *American Anthropologist* 70:524-36.

Roscoe, J. 1911. *The Baganda.* London: Macmillan.

Rosenfeld, Alvin H. 1986. Another revisionism: Popular culture and the changing image of the Holocaust. In Geoffrey Hartman, ed., *Bitburg in Moral and Political Perspective,* pp. 90-102. Bloomington: Indiana University Press.

Ruiz, Teofilo F. 1985. Unsacred monarchy: The kings of Castile in the late Middle Ages. In Sean Wilentz, ed., *Rites of Power,* pp. 109-44. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Sahlins, Marshall. 1981. *Historical Metaphors and Mythical Realities.* Ann Arbor: University of Michigan Press.

———. 1985. *Islands of History.* Chicago: University of Chicago Press.

Sanson, Rosemonde. 1973. La fête de Jeanne d'Arc en 1894: Controverse et célebration. *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine* 20: 444-63.

———. 1976. *Les 14 juillet: Fêtes et conscience nationale* (1789-1975). Paris: Flammarion.

Schutz, Alfred. 1967 (1932). *The Phenomenology of the Social World.* Translated by George Walsh and Frederick Lehnert. Evanston: Northwestern University Press.

Scott, James. 1975. Exploitation in rural class relations: A victim's perspective. *Comparative Politics* 7: 489-532.

Scribner, Bob. 1978. Reformation, carnival and the world turned up-side down. *Social History* 3:303-29.

Scullard, H. H. 1981. *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic.* Ithaca: Cornell University Press.

Seneviratne, H.L. 1978. *Rituals of the Kandyan State.* Cambridge: Cambridge University Press.

Senin-Artina, Giovanna. 1983. *Il matrimonio tra enciclopedie giuridiche e prassi sociale.* Seminari di storia delle istituzioni religiose e relazioni tra Stato e Chiesa, Facoltà di Scienze Politiche. Florence: Università degli Studi di Firenze.

Shafer, Boyd C. 1943. When patriotism became popular: A study of the festivals of federation in France in 1790. *The Historian* 5: 2:77-96.

———. 1972. *Faces of Nationalism: New Realities and Old Myths.* New York: Harcourt, Brace.

Shaw, Peter. 1981. *American Patriots and the Rituals of Revolution.* Cambridge: Harvard University Press.

Shits, Edward. 1966. Ritual and crisis. *Philosophical Transactions of the Royal Society,* series B, 251:447-50.

——— and Michael Young. 1953. The meaning of coronation. *Sociological Review* 1:63-81.

Siegel, James T. 1969. *The Rope of God.* Berkeley: University of California Press.

Silverman, Sydel. 1981. Rites of inequality: Stratification and symbol in central Italy. In Gerald D. Berreman, ed., *Social Inequality: Comparative and Development Approaches,* pp. 163-80. New York: Academic.

Singer, Milton B. 1982. Emblems of identity: A semiotic exploration. In Jacques Maquet, ed., *On Symbols in Anthropology,* pp. 73-132. Malibu, California: Undena.

Skinner, Quentin. 1981. The world as a stage. *New York Review of Books* 26: 6(16 April): 35-37.

Smith, Bardwell L. 1978. Kingship, the Sangha, and the process of legitimation in Anuradhapura Ceylon. In Bardwell L. Smith, ed., *Religion and Legitimation of Power in Sri Lanka,* pp. 73-95. Chambersburg, Penn.: ANIMA Books.

Smith, W. John. 1979. Ritual and the ethology of communicating. In Eugene G. d'Aquili, Charles D. Laughlin, Jr., and John McManus, eds., *The Spectrum of Ritual: A Biogenetic Structural Analysis,* pp. 51-79. New York: Columbia University Press.

Smith, W. Robertson. 1907. *Lectures on the Religions of the Semites.* London: Adam and Charles Black.

Snyder, Louis L. 1976. *Varieties of Nationalism: A Comparative Study.* New York: Holt, Rinehart.

Snyder, Mark, and William B. Swarm, Jr. 1976. When actions reflect attitudes: The politics of impression management. *Journal of Personality and Social Psychology* 34: 1034-42.

Soboul, Albert. 1957. Sentiments religieux et cultes populaires pendant la revolution: Saintes patriotes et martyrs de la liberte. Annales *Historique de la Revolution Française* 29: 193-213.

Sperber, Daniel. 1975. *Rethinking Symbolism.* Cambridge: Cambridge University Press.

Sproull, Lee S. 1981. Beliefs in organizations. In Paul C. Nystrom and William H. Starbuck, eds., *Handbook of Organizational Design,* vol. 2, pp. 203-24. London: Oxford University Press.

Srinivas, M. N. 1966. *Social Change in Modern India.* Berkeley: University of California Press.

Starkey, David. 1977. Representation through intimacy: A study in the symbolism of monarchy and court office in early-modern England. In Ioan Lewis, ed., *Symbols and Sentiments,* pp. 187-224. London: Academic.

Strong, Roy. 1973. *Splendor at Court: Renaissance Spectacle and the Theater of Power.* Boston: Houghton Mifflin.

_____. 1984. *Art and Power: Renaissance Festivals, 1450-1650.* Berkeley: University of California Press.

Strove, Nikita. 1968. „Pseudo-religious rites in the USSR". In Donald R. Cutler, ed., *The Religious Situation,* 1968, pp. 757-64. Boston: Beacon.
Supek, Olga. 1980. The meaning of Carnival in Croatia. *Anthropological Quarterly* 56: 90-94.
Taylor, Lily Ross. 1931. *The Divinity of the Roman Emperor.* Middletown, Conn.: American Philological Association.
Taylor, Simon. 1981. Symbol and ritual under National Socialism. *British Journal of Sociology* 32: 504-20.
Tedeschi, James T., Barry R. Schenker, and Thomas V. Bonoma. 1971. Cognitive dissonance: Private ratiocination or public spectacle? *American Psychologist* 26:685-95.
Terlinden, Vicomte. 1960. La politique italienne de Charles Quint et le Triomphe de Bologne. In Jean Jacquot, ed., *Fêtes et ceremonies au temps de Charles Quint,* pp. 29-43. Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique.
Tesser, Abraham. 1978. „Self-generated attitude changes". In Leonard Berkowitz, ed., *Advances in Experimental Psychology,* volume 11, pp. 290-338. New York: Academic.
Thompson, Leonard M. 1985. *The Political Mythology of Apartheid.* New Haven: Yale University Press.
Tonkin, Elizabeth. 1979. Masks and powers. *Man* 14:237-48.
Trexler, Richard. 1973. Ritual behavior in Renaissance Florence: The setting. *Medievalia et Humanistica* 4:125-44.
Trice, Harrison M., James Belasco, and Joseph A. Alutto. 1969. The role of ceremonial in organizational behavior. *Industrial and Labor Relations Review* 23: 40-51.
Tumarkin, Nina. 1983. *Lenin Lives! The Lenin Cult in Soviet Russia.* Cambridge: Harvard University Press.
Turner, Victor. 1957. *Schism and Continuity in an African Society.* Manchester: Manchester University Press.
———. 1967. *The Forest of Symbols.* Ithaca: Cornell University Press.
———. 1969. *The Ritual Process.* Chicago: Aldine.
———. 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors.* Ithaca: Cornell University Press.
———. 1985. *On the Edge of the* Bush. Tucson: University of Arizona Press.
Tversky, Amos, and Daniel Kahneman. 1974. Judgment under uncertainty: Heuristics and biases. *Science* 185:4157: 1124-31.
Unger, Aryeh. 1974. *The Totalitarian Party: Party and People in Nazi Germany and Soviet Russia.* Cambridge: Cambridge University Press.
Valeri, Valerio. 1985. *Kingship and Sacrifice: Ritual and Society in Ancient Hawaii.* Translated by Paula Wissing. Chicago: University of Chicago Press.
van Gennep, Arnold. 1960. *The Rites of Passage.* Translated by Monika Vizedom and Gabrielle Caffee. Chicago: University of Chicago Press.

Verba, Sidney. 1965. Conclusion: Comparative political culture. In Lucian W. Pye and Sidney Verba, eds., *Political Culture and Political Development,* pp. 512-60. Princeton: Princeton University Press.

Vogt, Evon Z., and Suzanne Abel. 1977. On political rituals in contemporary Mexico. In Sally F. Moore and Barbara G. Myerhoff, eds., *Secular Ritual,* pp. 173-88. Assen: Van Gorcum.

Wagner-Pacifici, Robin E. 1986. *The Moro Morality Play: Terrorism as Social Drama.* Chicago: University of Chicago Press.

Walzer, Michael. 1960. On the role of symbolism in political thought. *Political Science Quarterly* 82: 191-205.

_____. 1968. Politics in the welfare state. *Dissent* 15:26-40.

Warner, W. Lloyd. 1974 (1953). An American sacred ceremony. In Russell E. Richey and Donald G. Jones, eds., *American Civil Religion,* pp. 89-111. New York: Harper & Row.

Weatherford, J. McIver. 1981. *Tribes on the Hill.* New York: Rawson, Wade.

Weber, Eugen. 1977. Who sang the Marseillaise? In Jacques Beauroy, Marc Bertrand and Edward T. Gargan, eds., *The Wolf and the Lamb: Popular Culture in France,* pp. 161-73. Saratoga, California: Anma Libri.

Weber, Max. 1968. *Max Weber on Charisma and Institution Building.* Chicago: University of Chicago Press.

Wechsler, Howard J. 1985. *Offerings of Jade and Silk: Ritual and Symbol in the Legitimation of the Tang Dynasty.* New Haven: Yale University Press. Weinstein, Eugene A. 1957. Development of the concept of the flag and the sense of national identity. *Child Development* 28: 167-74.

Wicklund, Robert A., and Jack W. Brehm. 1976. *Perspectives on Cognitive Dissonance.* Hillsdale, New Jersey: Erlbaum.

Wilder, David A. 1981. Perceiving persons as a group: Categorization and intergroup relations. In David L. Hamilton, ed., *Cognitive Processes in Stereotyping and Intergroup Relations,* pp. 213-58. Hillsdale, New Jersey: Erlbaum.

Wilentz, Sean. 1985. Introduction. In Sean Wilentz, ed., *Rites of Power,* pp. 112. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Winthrop, Robert C. 1857. Oration at the inauguration of Benjamin Franklin, in his native city, September 17, 1856. *North American Review* 175:334-63.

Wipper, Audrey. 1977. *Rural Rebels: A Study of Two Protest Movements in Kenya.* Nairobi: Oxford University Press.

Woolley, Reginald M. 1915. *Coronation Rites.* Cambridge: Cambridge University Press.

Worsley, Peter. 1968. *The Trumpet Shall Sound.* Second edition. New York: Schocken.

Young, James E. 1986. Memory and monument. In Geoffrey Hartman, ed., *Bitburg in Moral and Political Perspective,* pp. 103-13. Bloomington: Indiana University Press.

CUPRINS

Cuvânt înainte 5
Prefață 7

RITUAL, POLITICĂ ȘI PUTERE

1. Puterea ritualurilor 13
2. Cruci în flăcări și sacrificii 28
3. Legitimitate și mistificare 49
4. Virtuțile ambiguității 71
5. Construcția rituală a realității politice 90
6. Puterea ritului: lupta pentru putere cu ajutorul ritualului 117
7. Conflict și criză 141
8. Ritualurile revoluției 168
9. Riturile puterii 192

Note 203
Bibliografie 225

„Originea acestei cărți are cauze multiple. Am fost întotdeauna impresionat de omniprezența riturilor politice și uimit de faptul că specialiștii nu le acordă o semnificație mai mare. Pentru un antropolog, cum sunt eu, nimic nu poate fi mai firesc decât desprinderea unui fir comun ritualului și politicii. Și totuși, chiar și în ziua de astăzi, studiile antropologice sunt rareori considerate ca relevante, și numai în legătură cu organizațiile politice ale «primitivilor» ce trăiesc în societăți la scară redusă. Istoricii, în special în ultimele decenii, au contribuit cu multe analize valoroase, ale riturilor politice, însă din păcate acestea sunt deseori desconsiderate de cititor ca obiceiuri desuete ale unor vremuri apuse. Unii cercetători politici au analizat critic modelul «omului politic» ce își are proveniența în preceptele raționale ale acțiunii politice moderne, dar studiul riturilor politice rămâne în continuare mai puțin dezvoltat și în mare măsură ignorat de majoritatea celor interesați în această disciplină.

În încercarea de a descoperi principiile universale care guvernează folosirea ritualului de către politică, mi-am propus un unghi cât mai amplu asupra umanității: de la triburile din munții Noii Guinee la muncitorii constructori din Ohio, de la riturile căpeteniilor Ciadului precolonial la riturile președinților și ale primilor-miniștri din era modernă. În timp, am pornit de la vechile dinastii chinezești, de la Imperiul Roman, apoi m-am oprit asupra regilor europeni ai secolelor trecute și chiar asupra conducătorilor sacralizați ai Insulelor Sandwich. Deși acest eclectism istoric și antropologic riscă să genereze grimase din partea unor specialiști de perioadă istorică sau regiune geopolitică, am reușit să dezvolt teza acestei lucrări numai printr-o abordare de ansamblu. Doar o analiză care își propune ca subiect toate popoarele lumii, precum și evoluția lor în timp, ne poate permite să deslușim trăsăturile ce ne înrudesc și ne identifică."

David I. Kertzer, *Ritual, politică și putere*

ISBN 973-34-0861-1